

Anthologie der neueren Philosophie

Anthologie der Wissenschaften

Herausgegeben von

Dr. Friedrich Ramhorst

I. Band

Anthologie der neueren Philosophie

1 9 1 9

Askanischer Verlag Berlin

Anthologie der neueren Philosophie

Mit einer Einleitung von

Paul Deussen



1 9 1 9

Askanischer Verlag Berlin

Zellenguß-Maschinensatz und Druck
von Oscar Brandstetter in Leipzig

Vorwort

Das Sammelwerk, dessen erster Band hiermit vor den Leser tritt, will mit der durch den Raum bedingten Auswahl eine Zusammenstellung der bedeutsamsten Abschnitte aus den Werken der großen Denker bieten, die für die Entwicklung der Wissenschaften maßgebend geworden sind. Bestimmend für die Herausgeber war die Tatsache, daß zahllose Wissensdurstige sich fast ausschließlich an die Darstellungen der Geschichte der Wissenschaften wenden, anstatt an den Quellen selbst zu trinken. Nur zu oft läßt es sich beobachten, daß Männer und Frauen, die den Anspruch erheben, zu den „Gebildeten“ gezählt zu werden, über die Rolle eines leuchtenden Gedankens, einer Umwälzungen hervorrufenden Erkenntnis, wohl unterrichtet sind, diesen Gedanken und diese Erkenntnis aber niemals in den Worten gelesen haben, in denen die Führer der Menschheit sie geprägt haben.

Diesem Mangel abzuhelfen, sind zweifellos die zahlreichen und ausgezeichneten Ausgaben der Werke der Großmeister der Wissenschaften am besten geeignet. Aber es ist nicht jedermanns Sache, sich diese Werke sämtlich anzuschaffen und sie durchzuarbeiten: vorwiegend pflegen die Ausgaben für das Bedürfnis derjenigen bestimmt zu sein, die sich als Fachleute ihrem Studium hingeben. Unsere Sammlung soll in erster Linie der Allgemeinheit dienen. Als einen besonderen Erfolg würden die Herausgeber es betrachten, wenn ein Leser durch die Anthologien auf die eingehende Beschäftigung mit den Autoren hingeführt würde.

Für die einleitenden Übersichten hat der Verlag Gelehrte gewonnen, deren Namen und Stellung als Universitätslehrer die beste Gewähr für die angemessene Durchführung des Planes geben, der uns von vielen Seiten als ein verheißungsvoller bezeichnet worden ist.

Friedrich Ramhorst

Einleitung

Vorbemerkungen

Drei Quellen sind es, aus denen der Strom menschlicher Weisheit sich ursprünglich ergossen hat; sie heißen: die indische, die griechische und die biblische Philosophie. Von ihnen hat die Urweisheit der Inder in der abgeschwächten Form des Buddhismus ihre Segnungen überwiegend nach Ostasien über China und Japan verbreitet, während die europäische Menschheit, von wenigen unsichern Spuren abgesehen, von ihr unberührt blieb, und erst nachdem sie aus ihrem Schoße in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie eine Frucht erzeugt hatte, welche sich zur Lehre der Upanischaden des Veda verhält wie der wissenschaftliche Unterbau zu dem auf ihm errichteten Gebäude, schloß sich das letzte und höchste Erzeugnis europäischer Forscherkraft mit den ältesten Schöpfungen asiatischer Vertiefung in die Geheimnisse des Daseins zu einer Einheit zusammen. Bis dahin war die europäische Philosophie im Mittelalter und in der Neuzeit aus zwei Wurzeln erwachsen, welche, nach ihrem Ursprunge von Grund aus verschieden, zu einem seltsam gemischten Ganzen zusammenwuchsen. Die eine dieser Wurzeln ist die Philosophie der Griechen, welche namentlich in den Werken des Platon und Aristoteles eine Fülle geistiger Gedankenschätze noch heute darbietet und doch die tiefsten Probleme des Daseins kaum gewahr geworden war. Diese Probleme sind namentlich die drei Fragen nach der Realität der Außenwelt, nach der Freiheit des Willens und nach der Möglichkeit einer Erlösung. Diese Fragen waren von Platon in seinen Mythen von den Gefangenen in der Höhle, von der Wahl der Lebenslose vor dem Throne der Lachesis und in seiner Lehre von der Flucht zur Ideenwelt kaum angeregt worden, als sie von dem auf die empirische Realität sich einschränkenden Aristoteles wieder vollständig verschüttet wurden.

Im Gegensatze dazu schränkte die biblische Philosophie sich auf das ethische Gebiet ein, förderte aber hier in mythischer Hülle vier Grundwahrheiten zutage, welche ein unverlierbares Besitztum der Menschheit bleiben werden. Die erste ist die klar erkannte Lehre von der Unfreiheit des Willens, die zweite die im Widerspruche damit gleichwohl festgehaltene

Forderung der Selbstverleugnung auf dem Wege des moralischen Handelns, die dritte als Konsequenz dieser beiden die erkannte Notwendigkeit einer völligen Wiedergeburt des natürlichen Menschen, und die vierte die Erkenntnis, daß diese Wiedergeburt nicht von unsern natürlichen, sondern von unserem hinter ihm liegenden metaphysischen Wesen, oder, in der mythischen Sprache der Religion ausgedrückt, nicht vom Menschen, sondern nur von Gott gewirkt werden könne. Diese vier ethischen Grundwahrheiten erscheinen im Christentume in einer mythischen, durch sein Hervorgehen aus dem alttestamentlichen Theismus bedingten Hülle; sie sind der unverlierbare Kern ewiger Wahrheiten, welcher in der Lehre der Kirche von einer harten, wissenschaftlich ganz unverdaulichen Schale eingehüllt vorliegt. Durch diese Verhältnisse ist die weitere Entwickelung des geistigen Lebens in Europa vom Auftreten des Christentums bis zur Gegenwart hin bedingt, sofern die Philosophie des Mittelalters in einer Verknüpfung von Kern und Schale des Christentums mit dem Besten, was die Philosophie der Griechen darbot, und die Philosophie der Neuzeit in einer fortgesetzten Bemühung besteht, den Kern der christlichen Wahrheiten von seiner mythischen Schale loszulösen, wobei im Mittelalter nur zu oft der wertvolle Kern über der wertlosen Schale vernachlässigt wurde, während in der neueren Philosophie, in dem Bestreben, beide voneinander zu lösen, nur zu oft der Kern mitsamt der Schale weggeworfen wurde und verloren ging.

Die Philosophie des Mittelalters ist, wenn auch von hohem geistigem Interesse, doch kein eigentlich originelles Produkt an dem Baume menschlicher Gedankenarbeit, da sie, wie bemerkt, in einer Verknüpfung griechischer und biblischer Weisheit, genauer gesagt, in einer Projektion des christlichen Lehrinhaltes auf die wohlvorbereitete Fläche der griechischen Philosophie besteht. In einer ersten Periode (800—1200 p. C.) versuchte man immer wieder die christlichen Dogmen auf Grund der Philosophie des Platon in der Form des Neuplatonismus genetisch zu begreifen, und als diese Versuche an dem Widerspruche der immer herrischer sich gebärdenden Kirche gescheitert waren, wandte man sich dem Aristoteles zu, um die Grunddogmen des Christentums, wie namentlich die Trinität und die Inkarnation, als übervernünftig unangetastet stehen zu lassen und sie nur mit einem der aristotelischen Theologie, Kosmologie, Psychologie und Ethik entnommenen Rahmen zu verbrämen. So entstand das in seiner Art imposante Lehrsystem des Albertus Magnus und Thomas von Aquino; aber kaum war die seit so vielen Jahrhunderten ersehnte Versöhnung zwischen Philosophie und Religion, zwischen Wissen und Glauben scheinbar erreicht, als auch schon von den verschiedensten Seiten her die Symptome des Zusammenbruchs der Scholastik sich ankündigten. Als solche bezeichnen

wir die Willenslehre des Duns Scotus, die Mystik des Meister Eckhart und die Erneuerung des Nominalismus durch William von Occam. Renaissance und Reformation, Hand in Hand mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften, taten dann das Übrige, um eine allgemeine Erschütterung aller Autoritäten zu bewirken, und so stand man trotz der genialen, aber sich überstürzenden Versuche eines Giordano Bruno, Jacob Böhme und Bacon von Verulam um das Jahr 1600 zwischen einer Vergangenheit, der man mißtraute, und einer Zukunft, die man nicht kannte, so hilfsbedürftig wie nur je zuvor und harrte der Dinge, die da kommen sollten. Hier setzte die Entwickelung der Neueren Philosophie ein; sie ist ihrem Hauptcharakter nach ein Befreiungskampf von den im Mittelalter durch Bibel und Aristoteles dem menschlichen Geiste angelegten Fesseln, der größte Freiheitskrieg, den die Menschheit je geführt hat, welcher zuerst schüchtern, dann immer kühner auftrat, bis schließlich in der Kantisch-Schopenhauerschen Philosophie der Welt ein System geschenkt wurde, welches gleicherweise geeignet ist, die unabweisbaren Ansprüche der Wissenschaft mit den nicht weniger berechtigten Bedürfnissen des religiösen Gemütes voll und ganz zu befriedigen.

Wir teilen die Neuere Philosophie in drei Perioden: 1. die französisch-niederländische Philosophie von Descartes bis Spinoza, 2. den englischen Empirismus des Locke bis zu seinen Ausläufern in den französischen Materialismus, den Idealismus des Berkeley und den Skeptizismus des Hume, und 3. die deutsche Philosophie von Leibniz und Wolff bis zu Kant und Schopenhauer mit ihren Nachwirkungen, die sich bis auf die Gegenwart hin erstrecken. Als Vorläufer dieser Entwickelung kann der radikale Materialismus und Despotismus des Engländers Hobbes (1588 bis 1679) betrachtet werden.

I. Die französisch-niederländische Philosophie

Descartes (1596—1650) gibt der allgemeinen Erschütterung aller Autoritäten Ausdruck durch seinen Satz, daß man zunächst an allem zweifeln müsse (de omnibus dubitandum est), und erklärt das Bewußtsein für den letzten Grund aller Gewißheit (cogito, ergo sum). Er findet im Bewußtsein die Gottesidee (Idea Dei) vor, deren Realität er auf zwei Wegen zu erweisen sucht, psychologisch aus ihrem Angeborensein und ontologisch, in Anlehnung an Anselm von Canterbury, aus Gott als dem Inbegriff aller Vollkommenheit, zu denen er auch die Realität rechnet. Die angezweifelte Existenz der Außenwelt wird ihm zur Gewißheit auf Grund von Gottes Wahrhaftigkeit (veracitas), welche ihm die Realität zweier Substanzen verbürgt; diese sind 1. die Materie, deren einzige

Eigenschaft die Ausdehnung (extensio), und deren einzige Modi Ruhe und Bewegung sind, und 2. das Denken (cogitatio), welches nur im menschlichen Gehirn, nämlich in der Zirbeldrüse, anzutreffen ist, und dessen Zusammenhang mit der nur mechanisch durch Druck und Stoß bewegten Materie, zu welcher auch der Leib gehört, durch die Behauptung eines gegenseitigen physischen Einflusses (influxus physicus) Descartes zu erklären versuchte. Noch gezwungener ist die Art, wie er alle Naturerscheinungen (Dichtigkeit, Schwere, Magnetismus usw.) aus der Bewegung und Ruhe seiner, als homogene Masse gleichmäßig durch alle Räume der Natur verbreiteten Materie ableitet.

Unbegreiflich blieb bei dieser Konstruktion des Descartes, wie Geist und Körper sich gegenseitig beeinflussen konnten, und wie der außerweltliche Gott auf die Welt einzuwirken vermochte. Die erste Frage wird durch den Belgier Geulincx (1625—1669) und den Franzosen Malebranche (1638—1715) zu lösen versucht durch die Theorie des Okkasionalismus, nach welcher Gott es ist, der bei jedem körperlichen Vorgang die entsprechende Vorstellung in der Seele und bei jedem Willensakte der Seele die entsprechende Körperbewegung bewirkt. Hierdurch wurde Gott mehr und mehr hereingezogen in alle Händel der Welt, bis er sich ganz in derselben auflöst und verschwindet, bis der Theismus des Mittelalters zum Pantheismus wird, wie ihn mit rücksichtsloser Kühnheit Spinoza vertritt.

Spinoza (1632—1677) erkennt nur eine Substanz an, welche er Gott (Deus) nennt, und welche ihr Wesen auf zwei verschiedenen Wegen offenbart, das eine Mal unter dem Attribute der Ausdehnung (extensio) als die mechanisch bewegte materielle Welt, das andere Mal unter dem Attribute des Denkens (cogitatio) als die Welt der Vorstellungen. Beide Welten, die Körperwelt und die Welt der Ideen, verlaufen parallel nebeneinander, ohne sich zu berühren oder gegenseitig zu beeinflussen, stimmen aber genau miteinander überein, weil es einer und derselbe Gott ist, der sich in beiden offenbart. Wie Ideenwelt und Körperwelt miteinander identisch sind, so sind auch Seele und Leib identisch. Alle geistigen und körperlichen Vorgänge erfolgen mit unabänderlicher Notwendigkeit; Spinoza vertritt einen strengen Determinismus, und seine Ethik kennt nur einen Fortschritt, welcher darin besteht, die Notwendigkeit alles Geschehens zu begreifen und sich dabei zu beruhigen. Diese Lösung war zu tief, um von den Zeitgenossen begriffen, zu heidnisch (pantheistisch), um von ihnen gebilligt zu werden. Man begriff nur, daß zwei verschiedene Substanzen sich nicht beeinflussen können, und so fragte man sich, ob es nicht möglich sei, mit nur einer Substanz auszukommen, indem man entweder realistisch alles Geistige als eine Modifikation des Körperlichen oder umgekehrt idealistisch alles Körperliche als

ein Geistiges zu erklären versuchte. Beide Wege wurden nebeneinander beschritten. Der erste führte, vom Lockeschen Empirismus ausgehend, zum französischen Materialismus, der letztere zu dem von Berkeley, und, der Absicht nach, auch von Leibniz vertretenen Idealismus.

II. Der englische Empirismus und seine Folgen

Im Anschluß an Descartes, welcher drei Klassen von Ideen, von außen kommende (adventiciae), von uns selbst gemachte (a me ipso factae) und angeborene (innatae) unterschieden hatte, leitet der Engländer Locke (1632—1704) den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus den beiden ersten ab, welche er als Simple Ideas und Complex Ideas bezeichnete, während er die Möglichkeit angeborener Ideen sowohl auf theoretischem wie auf praktischem Gebiete bestritt; der Satz: no innate ideas ist der Leitspruch seiner ganzen Philosophie.

Die Simple Ideas entspringen teils aus Sensation, teils aus Reflection, teils aus Sensation and Reflection; durch die Sensation (äußere Wahrnehmung) lernen wir nicht die Substanzen, sondern nur ihre Qualitäten kennen, welche Locke in primäre (Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Ruhe, Bewegung) und sekundäre (Farbe, Ton, Tastempfindung, Geschmack und Geruch) einteilt; letztere sind nur subjektiv, erstere sollen auch dem Ding an sich (thing in itself) anhaften. Aus Reflection entspringen, indem der Geist sich zu sich selbst zurückbeugt, Perzeption, Erinnerung, Vergleichung und Wollen, aus Sensation and Reflection die Eindrücke von Lust, Schmerz und Kraft.

Die Complex Ideas zerfallen in Modes (Raum und Zeit), Substances (Seelen, Körper und Gott) und Relations (Kausalität und Identität). Die Substanzen werden von Locke nicht geleugnet, bleiben aber unwahrnehmbar. Auch der Gottesbegriff ist nicht angeboren, sondern entspringt daraus, daß wir empirische Eigenschaften wie Macht, Weisheit, Güte ins Unendliche anwachsen lassen. Die Seelen sind immaterielle Substanzen, doch wäre es nicht unmöglich, daß Gott die Materie mit der Fähigkeit zu denken ausgestattet hätte. In dieser letzteren Bemerkung liegt der Keim zum französischen Materialismus. Schon Descartes hatte auf Gott nur die Schöpfung und Bewegung der Materie, auf die Seele nur die Fähigkeit zurückgeführt, die Richtung der Körperbewegung zu bestimmen; nachdem nun Locke die Seele ihres angeborenen Inhalts entleert hatte, brauchte man nur die Bewegung der Materie für ursprünglich zu erklären und mit allem anderen auch die Richtungen der Bewegungen des Leibes auf diesen selbst zu übertragen, so fielen Gott und Seele weg, und man endigte in einem vollständigen Materialismus.

Dieser Schritt vollzog sich ein Jahrhundert später nicht auf englischem, sondern auf französischem Boden im Zusammenhang mit der politischen Fäulnis, welche die französische Revolution veranlaßte; genährt wurde die allgemeine Unzufriedenheit mit den staatlichen, sozialen und kirchlichen Zuständen durch die bedeutendsten Schriftsteller der Nation, von denen **Voltaire** (1694—1778) alle Mißstände in Staat und Kirche mit der Waffe der Satire und des Spottes bekämpfte, aber am Dasein Gottes mit theatralischer Pose festhielt, während **Rousseau** (1712—1778) in seiner weichen, träumerischen Seele sich ein die herrschenden Zustände verurteilendes Ideal von Staatsverfassung, Erziehung und Religion aufbaute. In weiteste Kreise wurde die Gärung verpflanzt durch die berühmte, unter der Leitung von **Diderot** (1713—1784) und **d'Alembert** (1717 bis 1783) verfaßte Encyclopédie (1751—1772) in 28 Foliobänden. Von Locke ausgehend, führte der **Abbé Condillac** (1715—1780) dessen Empirismus zum Sensualismus über, und der letzte Schritt geschah, indem der Arzt **La Mettrie** (1709—1751) in seinem zynischen Buche l'homme machine (1748), und der **Baron von Holbach** (1723—1789) in seinem Système de la nature (1770) einen vollständigen Materialismus proklamierte, während **Helvetius** (1715—1771) dessen moralische Konsequenz zog, indem er als einzige Triebfeder des Handelns den Egoismus (l'intérêt) gelten ließ.

Gleichfalls von Locke ausgehend, gelangte der irische Bischof **Berkeley** (1684—1753) zu einem verstiegenen Idealismus, welcher die Substanz leugnete, für real nur die Ideen hielt und die körperlichen Dinge für Ideenkomplexe erklärte; das die Ideen als Objekte tragende Subjekt ist zeitweilig die Seele, von Ewigkeit her Gott, dessen Realität daher schon durch das Dasein der Dinge bezeugt und verbürgt wird.

An Locke knüpfte endlich auch der scharfsinnige schottische Denker **Hume** (1711—1776) an, welcher positivistisch von allen Vorstellungen (perceptions) nur die Wahrnehmungen (impressions) für gewiß, aber ihre Kombinationen (ideas) für zweifelhaft erklärte und seine Skepsis namentlich auf die Begriffe der Substantialität und Kausalität ausdehnte.

III. Der deutsche Idealismus von Leibniz bis auf die Gegenwart

Im Gegensatze zum englischen Empirismus stellte der deutsche Staatsmann, Polyhistor und Philosoph **Leibniz** (1646—1716) ein System auf, welches von ihm als Idealismus bezeichnet wurde, in Wahrheit aber ein dem Spinoza aufs nächste verwandter Idealrealismus war. Wie dieser unterschied er eine geistige und körperliche Welt, welche ohne Einfluß

auf einander bestehen, und deren Übereinstimmung auf einer prästabilierten Harmonie beruht. An Stelle der mechanisch bewegten Materie des Descartes und Spinoza setzte Leibniz die Monaden, punktuelle Substanzen, welche nach außenhin als Kräfte gegeneinander wirken, nach innen die diesen Wirkungen entsprechenden Vorstellungen automatisch, vermöge der prästabilierten Harmonie, aus sich entwickeln. Die meisten dieser Seelenmonaden schlafen, einige träumen, nur die als Menschenseele bestehende Monade hat neben den sinnlichen, verworrenen auch klare Vorstellungen; die Zentralmonade als Gott hat lauter adäquate Vorstellungen, nach denen er die Welt als die beste unter allen möglichen geschaffen hat; in seiner Theodicee (1710) sucht Leibniz Gott gegenüber den metaphysischen, physischen und moralischen Übeln zu rechtfertigen.

Dieses System des Leibniz fand unter einer gewissen Abschwächung durch seinen Schüler Christian Wolff (1679—1754) eine große Verbreitung und war in Deutschland zu einer herrschenden Popularphilosophie geworden, als in Immanuel Kant die wichtigste Erscheinung hervortrat, welche die ganze Geschichte der Philosophie zu verzeichnen hat.

Kant (1724—1804) gelangte zu seinem Standpunkte des Kritizismus oder transszendentalen Idealismus erst nachdem er in seiner Entwickelung die Stufen des Leibnizschen Dogmatismus, des Empirismus und des Skeptizismus durchlaufen hatte. Unbefriedigt von dem Leibniz-Wolffschen Verfahren, über transszendente Gegenstände, wie Gott, Seele und Weltganzes, unter Überschreitung der Erfahrung, a priori, d. h. aus reiner Vernunft, Aufschlüsse zu gewinnen, unternimmt er eine Kritik dieser reinen Vernunft; und das Resultat dieser, das Transszendieren der Vernunft prüfenden und daher transszendentalen Untersuchung war einerseits die Unmöglichkeit, mit unsern empirischen Erkenntniskräften die Erfahrung zu überschreiten, anderseits der Nachweis, daß drei Grundelemente der uns umgebenden Welt, nämlich der Raum, die Zeit und die Kausalität (zu denen Kant irrtümlich noch eine Reihe abstrakter Kategorien gesellt), nicht den Dingen an sich zukommen, sondern als angeborne Funktionen dem Bewußtsein anhaften. Hierdurch war die große Grundanschauung aller tieferen Philosophie, daß die Welt nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist, zum ersten Male streng wissenschaftlich erwiesen worden. Das Ding an sich erklärte Kant für theoretisch unerkennbar, lehrte aber in seiner praktischen Philosophie ein Hervortreten des Dinges an sich im kategorischen Imperativ und in der seine Voraussetzung bildenden Freiheit des Willens.

Die nächsten Nachfolger Kants gehen über ihn hinaus, ohne die Bedeutung seiner Entdeckungen noch vollständig zu würdigen, Fichte (1762 bis 1814), indem er den ganzen Inhalt des Bewußtseins a priori zu de-

duzieren sucht, Schelling (1775—1854), indem er diese apriorische, von oben nach unten gehende Konstruktion durch eine aposteriorische, von unten nach oben gehende Entwickelung ergänzt, Hegel (1770 bis 1831), indem er das System der Begriffe für das ursprüngliche Wesen der Dinge erklärt und die ganze Natur aus ihnen ableitet, Herbart (1776—1841), indem er zwar mit Kant die Welt für Erscheinung erklärt, aber hinter ihr das Ding an sich als seine Realen mit Hilfe der nur für die Erscheinungswelt gültigen Erkenntnisformen zu konstruieren unternimmt.

Im Gegensatz zu ihnen allen schließt sich Schopenhauer (1788 bis 1860) unmittelbar an die kantische Grundanschauung an, führt sie aber weiter und bis zu Ende, indem er das Ding an sich nach seiner deutlichsten Erscheinungsform als den Willen enträtselt, nachweist, wie dieser durch das Medium der platonischen Ideen sich in allen Erscheinungen der Natur objektiviert, wie die ästhetische Kontemplation in einer Erhebung über die Individualität zur Anschauung der Ideen besteht und diese Ideen im Kunstwerke nachbildet, und endlich, wie diese ganze Welt nur der Schauplatz des sich bejahenden Willens zum Leben ist, während ihr nicht weniger positiver Gegenpol, von den Religionen Gott, von Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben genannt, in den moralischen Phänomenen der Gerechtigkeit, Liebe und Selbstverleugnung zum Durchbruche kommt und einen beseligenden Ausblick auf das ewige Gottesreich der Verneinung eröffnet.

Paul Deussen.

Inhalt

Thomas Hobbes

1588—1679

Über den Zustand des Menschen außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft

Von Thomas Hobbes*)

§ 1. (Einleitung.) Die menschlichen Vermögen können auf vier Arten zurückgeführt werden: auf die Körperkraft, auf die Erfahrung, auf die Vernunft und auf die Leidenschaften. Ich gehe in der folgenden Darstellung von denselben aus und werde zunächst angeben, wie die mit solchen Vermögen versehenen Menschen gegeneinander gesinnt sind, und ob sie, und zwar durch welches Vermögen, von Natur zur Gesellschaft geeignet und fähig sind sich gegen wechselseitige Gewalt zu erhalten. Dann werde ich zeigen, welcher Entschluß hier notwendig zu fassen ist, und welches die Bedingungen der Gesellschaft oder des Friedens für die Menschen sind, d. h. mit andern Worten: welches die natürlichen Gesetze sind.

§ 2. (Die bürgerliche Gesellschaft nimmt ihren Anfang von der wechselseitigen Furcht.) Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus, oder behaupten, oder verlangen, daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei**),

---

*) Vgl. Deussen, Die Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer, S. 77—80.

**) Da man sieht, daß die Verbindungen der Menschen schon wirklich bestehen, daß niemand außerhalb der Gesellschaft leben mag und jeder die Gesellschaft und die Unterhaltung sucht, so kann es sehr auffallen und als töricht erscheinen, wenn ein Schriftsteller über das öffentliche Recht gleich an der Schwelle seiner Darstellung die Leser durch den Satz verletzt, daß der Mensch von Natur nicht zur Gesellschaft geeignet sei. Ich sage daher deutlicher, daß allerdings dem Menschen von Natur, oder soweit er Mensch ist, d. h. sofort von seiner Geburt ab, eine fortdauernde Einsamkeit beschwerlich wird; denn die Kinder bedürfen zum Leben und die Erwachsenen zum Wohlleben der Hilfe anderer. Ich bestreite deshalb nicht, daß die Menschen durch einen Naturtrieb einander aufsuchen; aber die bürgerlichen Gesellschaften sind nicht reine Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge nötig sind. Die Kraft dieser wird aber von Kindern und Unwissenden, und der Nutzen derselben von denen, welche die Nachteile der fehlenden Verbindung noch nicht selbst erfahren haben, nicht gekannt. Deshalb können jene diese Gemeinschaft nicht eingehen, weil sie nicht wissen, was sie bedeutet, und diese nicht, weil sie sich nicht darum kümmern und deren Nutzen nicht kennen. Also sind

was die Griechen Ζωον πολιτικον nennen. Auf dieser Grundlage errichten sie ihre Lehre vom Staat, als wenn zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des ganzen menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als daß die Menschen sich über die Verträge und Bedingungen vereinigten, welche jenen Schriftstellern dann schon als Gesetze gelten. Allein trotz der weitverbreiteten Geltung dieser Ansicht ist sie falsch. Der Irrtum rührt von einer zu oberfläschlichen Betrachtung der menschlichen Natur her; denn wenn man die Ursachen, weshalb die Menschen zusammentreten und sich an der wechselseitigen Gesellschaft erfreuen, genauer untersucht, so ergibt sich leicht, daß es nicht deshalb geschieht, weil es der Natur nach nicht anders geschehen kann, sondern weil Nebenumstände es herbeiführen. Wenn der Mensch den andern von Natur, d. h. als Mensch liebte, so wäre es unerklärlich, weshalb nicht jeder einen jeden in gleicher Weise liebte, da sie ja alle Menschen sind, und weshalb er lieber die Gesellschaft derer aufsucht, die ihm mehr als den übrigen Ehre und Vorteil erweisen. Der Mensch sucht daher von Natur keine Genossen, sondern will von den Menschen Ehre und Vorteil erlangen; dies begehrt er zuerst, und jene Genossenschaft nur an zweiter Stelle. Die Absicht, weshalb die Menschen zusammentreten, ergibt sich nämlich aus dem, was sie dann vornehmen, wenn sie zusammengetreten sind. Ist es des Handels wegen geschehen, so sorgt ein jeder nicht für den Genossen, sondern für sein eigenes Vermögen; ist es des Amtes wegen geschehen, so entsteht eine Art Amtsfreundschaft, die aber mehr gegenseitige Furcht als Liebe enthält, es entsteht daraus wohl eine Partei, aber keine Wohltätigkeit; geschieht das Zusammentreten des geistigen Verkehrs und des Vergnügens wegen, so pflegt sich jeder vorzüglich an dem zu erfreuen, was Lachen erweckt, damit er selbst (wie es die Natur des Lächerlichen mit sich bringt) durch Vergleichung seiner mit fremder Schlechtigkeit oder Schwäche desto lobenswerter hervortrete. Selbst wenn dies nicht in böser Absicht und ohne jemand zu verletzen geschieht, so ist doch klar, daß das Vergnügen dabei nicht in der Gesellschaft, sondern in der eigenen Ehre gefunden wird. Übrigens werden in solchen Zusammenkünften meist die Abwesenden ver-

---

offenbar alle Menschen (da alle als Kinder geboren werden) zur Gesellschaft von Natur unfähig, und sehr viele bleiben (vielleicht die meisten) entweder aus Schwachsinnigkeit oder aus Mangel an Erziehung ihr ganzes Leben lang dazu unfähig. Dennoch haben sowohl jene Kinder wie diese Erwachsenen die Menschennatur, und deshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet. Ja selbst wenn der Mensch von Natur nach der Gesellschaft verlangte, so folgte doch nicht, daß er von Natur zur Eingehung der Gesellschaft auch geeignet sei; denn das Verlangen und die Fähigkeit sind verschiedene Dinge. Auch diejenigen verlangen nach der Gesellschaft, welche ihres Stolzes wegen sich dennoch den für alle geltenden gleichen Gesetzen nicht unterwerfen mögen, ohne welche eine Gesellschaft nicht bestehen kann.

letzt: deren Leben, Worte und Handlungen werden untersucht, beurteilt, verdammt oder zu beißenden Scherzen benutzt; ja selbst die Genossen werden nicht geschont, denn sobald sie zur Tür hinaus sind, müssen sie Gleiches erleiden. Deshalb war es gar kein törichter Einfall, aus solchen Klatschgesellschaften immer nur als der letzte fortzugehen. Dies sind daher die wahren Freuden der geselligen Vereinigung, nach denen wir von Natur, d. h. durch die allen lebenden Wesen eingepflanzten Begierden, so lange verlangen, bis durch Schaden oder Verbot (obgleich nicht bei allen) die Leidenschaften für das Gegenwärtige durch das Andenken an das Vergangene gemäßigt sind. Ohnedem wäre das Geschwätz der meisten, gerade in diesen Dingen höchst beredten Menschen trocken und nüchtern. Trifft es sich, daß die Gesellschaft sich Geschichten erzählt und gibt einer etwas von sich selbst zum besten, so will auch jeder andere von sich selbst erzählen, und wenn der eine etwas Wunderbares mitteilt, so berichten auch die andern von Wundern, die sie erlebt haben; und fehlen solche Wunder, so erdichten sie welche. Soll ich endlich derer gedenken, die weiser als die anderen sein wollen, so werden sie, wenn sie der Philosophie wegen zusammengekommen, so viele ihrer anwesend sind, auch die andern belehren und als Meister gelten wollen; im übrigen lieben sie die Genossen nicht mehr wie andere, vielmehr verfolgen sie einander aus Haß.

So lehrt also die Erfahrung jeden, der die menschlichen Verhältnisse etwas aufmerksamer betrachtet, daß die Menschen nur zusammenkommen, weil die gemeinsamen Bedürfnisse oder die Ehrsucht sie dazu treiben; sie wollen von ihrer Verbindung nur irgendeinen Vorteil, oder jenes εὐδοκιμειν, die Achtung und die Ehre bei den Genossen erlangen. Dasselbe ergibt sich mittels der Vernunft aus den Definitionen des Willens, des Guten, der Ehre und des Nutzens.

Denn da jede Verbindung freiwillig eingegangen wird, so fragt man nach dem Zweck für einen solchen Entschluß, d. h. nach dem, was jedem der sich Verbindenden dabei als „Gut" erscheint. Alles aber, was als ein Gut gilt, ist angenehm und bezieht sich entweder auf die Organe des Körpers oder auf die Seele. Alle Lust der Seele ist aber entweder die Ehre (oder die gute Meinung anderer von sich), oder etwas, was sich zuletzt auf die Ehre bezieht; alles andere ist sinnlicher Natur, oder führt dahin, und kann vollständig unter dem Namen des Nutzens befaßt werden. Somit wird jede Verbindung nur des Nutzens oder der Ehre wegen, d. h. aus Liebe zu sich selbst, und nicht zu den Genossen eingegangen. Der Ehre wegen kann indes keine Verbindung von vielen Menschen, noch auf lange Zeit eingegangen werden. Denn wenn der Ruhm oder die Ehre allen zuteil wird, so hat keiner dieselbe, da ihr Wesen

in der Vergleichung und dem Vorzuge vor andern liegt, auch ist die bloße Verbindung mit andern kein Grund für den einzelnen, sich deshalb Ehre zuzuschreiben, da jeder nur so viel gilt, als er selbst, ohne die Hilfe anderer vermag. Nun können zwar die Annehmlichkeiten dieses Lebens durch gegenseitige Unterstützung vermehrt werden, allein dies kann viel besser durch die Herrschaft über andere als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden, und deshalb treibt unzweifelhaft jedes Menschen Natur, soweit die Furcht ihn nicht hindert, zur Herrschaft und nicht zur Gesellschaft. Man muß also anerkennen, daß der Ursprung aller größern und dauernden Verbindungen der Menschen nicht in gegenseitigem Wohlwollen, sondern in gegenseitiger Furcht*) bestanden hat.

§ 3. (Die Menschen sind von Natur einander gleich.) Der Grund für die gegenseitige Furcht liegt teils in der natürlichen Gleichheit der Menschen, teils in ihrem gegenseitigem Willen, sich Schaden zuzufügen; deshalb kann man weder von andern Sicherheit erwarten, noch vermag man sie sich selbst zu verschaffen. Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist (mit dessen Einsturz auch alle Kraft, Stärke und Weisheit des Menschen zusammenbricht), und wie leicht es selbst dem Schwachen ist, den Starken zu töten, so kann niemand im Vertrauen auf seine Kraft sich von Natur über andere erhaben glauben; denn Gleiche sind die, welche Gleiches gegen einander vermögen, und wer das Größte vermag, nämlich zu töten, vermag auch Gleiches. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich, und die jetzt bestehende Ungleichheit ist erst durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt worden.

§ 4. (Woher der Wille, sich gegenseitig zu schaden, kommt.) Den Willen, zu schaden, hat in dem Naturzustande zwar jeder, indes

*) Man hat mir entgegnet, daß die Menschen unmöglich durch die Furcht zur Eingehung der Gesellschaft bestimmt werden könnten, weil sie bei solcher gegenseitigen Furcht nicht einmal ihren gegenseitigen Anblick ertragen würden. Indes scheint man bei diesem Einwande unter Furcht nur den Schrecken zu verstehen, während ich darunter jede Rücksicht auf ein kommendes Übel befasse. Denn zu der Natur des Furchtsamen gehört nicht bloß das Davonfliehen, sondern auch das Mißtrauen, der Verdacht, die Vorsicht und die Fürsorge gegen die Gefahr. Wer sich schlafen legt, schließt die Tür; wer eine Reise macht, nimmt eine Waffe mit aus Furcht vor Straßenräubern. Ebenso schützen die Staaten ihre Grenzen durch Festungen, die Städte durch Mauern aus Furcht vor den Nachbarstaaten. Selbst die tapfersten und schlagfertigsten Heere verhandeln mitunter über den Frieden, aus Furcht vor der Macht des Gegners und in Sorge, daß sie besiegt werden könnten. Aus Furcht sehen die Menschen sich vor; sie fliehen allerdings und verstecken sich, wenn ein anderer Schutz ihnen abgeht, oft greifen sie aber auch zu den Waffen und andern Verteidigungsmitteln, sie wagen dann vorzutreten, um die Absicht des andern zu erkennen. Mögen sie dann kämpfen oder sich vertragen, so pflegt dort aus dem Siege, hier aus der Zustimmung der Staat hervorzugehen.

nicht jeder aus demselben Grunde und nicht mit gleicher Schuld. Der eine gestattet nach der natürlichen Gleichheit allen andern dasselbe wie sich selbst (das tut der bescheidene Mensch, der seine Kraft richtig abschätzt); der andere hält sich für den Höhern, dem allein alles erlaubt sein und dem vor den andern die Ehre gebühren soll (das ist die Sinnesart des rohen Menschen). So entsteht der Wille zu schaden bei letzterem aus eitler Ehrsucht und Überschätzung seiner Kraft; bei ersterem aber aus der Notwendigkeit, seine Sachen und seine Freiheit gegen jenen zu verteidigen.

§ 5. (Die Uneinigkeit kommt von der Vergleichung der Geisteskräfte.) Der geistige Kampf ist der heftigste, und deshalb entsteht daraus die größte Uneinigkeit; denn nicht bloß das Streiten des Gegners, auch daß er nicht beistimmt, ist schon verhaßt, denn in dieser fehlenden Bestimmung liegt der geheime Vorwurf des Irrtums; und ist der andere in vielen Stücken anderer Meinung wie wir, so ist dies soviel als hielte er uns für dumm. Eine Bestätigung dessen ist es, daß keine Kriege heftiger geführt werden als die zwischen den verschiedenen Sekten *einer* Religion und zwischen den verschiedenen Parteien *eines* Staates, wo nur über Glaubenssätze oder politische Fragen gestritten wird. Da nun alle geistige Lust und Freude nur darin besteht, daß andere da sind, in Vergleich mit welchen man von sich selbst eine hohe Meinung haben kann, so werden unvermeidlich die einzelnen ihren gegenseitigen Haß und ihre Verachtung bald durch Worte, bald durch Mienen oder andere Zeichen merken lassen, und nichts ist kränkender und steigert so sehr den Übermut und die Lust, andere zu verletzen.

§ 6. (Ferner weil mehrere denselben Gegenstand begehren.) Am häufigsten geraten die Menschen in Uneinigkeit und Streit, weil mehrere denselben Gegenstand begehren, obgleich derselbe in den meisten Fällen weder gemeinschaftlich benutzt noch geteilt werden kann. Deshalb muß er dem Stärkern gegeben werden; und wer dies ist, kann nur durch Kampf entschieden werden.

§ 7. (Die Definition des Rechts und des mit Recht Geschehenen.) Bei so vielen Gefahren, welche durch die natürlichen Begierden der Menschen dem einzelnen drohen, kann man ihn also nicht tadeln, wenn er sich dagegen zu schützen sucht; ja er kann beinahe nicht anders handeln, denn jeder verlangt das, was ein Gut, und flieht das, was ein Übel für ihn ist; vor allem flieht er das größte der natürlichen Übel, nämlich den Tod; und zwar infolge einer so natürlichen Notwendigkeit, wie der Stein zur Erde fällt. Es ist daher weder verkehrt, noch tadelnswert, noch gegen die rechte Vernunft, wenn der Mensch sich die möglichste Mühe gibt, seinen Körper vor Tod und Schmerzen zu bewahren, seine Glieder zu schützen und sich gesund zu erhalten; was aber nicht gegen die rechte Ver-

nunft geht, nennt jedermann „recht“ und „mit Recht getan“. Denn das Wort Recht bezeichnet nur die Freiheit, die jeder hat, seine natürlichen Vermögen nach der rechten Vernunft zu gebrauchen. Die erste Grundlage des natürlichen Rechts ist daher, daß jeder sein Leben und seine Glieder nach Möglichkeit schützen kann.

§ 8. (Das Recht auf den Zweck gibt auch das Recht auf die dazu erforderlichen Mittel.) Da das Recht auf einen Zweck demjenigen nichts nützt, dem das Recht auf die dazu erforderlichen Mittel verweigert wird, so folgt aus dem jedem zustehenden Rechte, sich zu erhalten, auch das Recht, alle Mittel zu gebrauchen und alles zu tun, ohne welches er sich nicht erhalten kann.

§ 9. (Nach dem Naturrecht ist jeder der Richter über die zu seiner Erhaltung nötigen Mittel.) Ob aber die Mittel, die jemand gebrauchen will, und die Handlungen, die er beabsichtigt, um sein Leben und seine Glieder zu erhalten, dazu nötig seien oder nicht, darüber ist nach dem Naturrecht nur er selbst der Richter. Denn wenn es gegen die rechte Vernunft verstieße, daß ich selbst über die mir drohende Gefahr entschiede, so würde es ein anderer tun; und wenn ein anderer über meine Angelegenheiten entschiede, so könnte, da wir alle gleich sind, ich selbst auch über die seinigen entscheiden. Deshalb könnte ich dann nach der rechten Vernunft, d. h. nach dem Naturrecht, auch über seinen Ausspruch entscheiden, d. h. ob er zu meiner Erhaltung diene oder nicht.

§ 10. (Nach dem Naturrecht gehört alles allen.) Die Natur hat jedem das Recht auf alles gegeben (d. h. in dem reinen Naturzustande*); ehe noch die Menschen durch Verträge sich gegenseitig gebunden

---

*) Damit ist gemeint, daß das, was jemand im Naturzustande tut, von niemand als ein Unrecht behauptet werden kann, aber nicht deshalb, weil etwa in einem solchen Zustande die Sünde gegen Gott und die Verletzung der natürlichen Gesetze unmöglich wäre, sondern weil das Unrecht gegen Menschen Gesetze voraussetzt, deren es im Naturzustande nicht gibt. Die Wahrheit des Satzes in diesem Sinne erhellt für den aufmerksamen Leser aus den vorhergehenden Paragraphen. Da indes manchmal die Härte einer Schlußfolge die Vordersätze vergessen läßt, so will ich eine Begründung geben, die mit einem Blick übersehen und erfaßt werden kann. Nach § 7 darf jeder sich selbst erhalten, und nach § 8 darf er von allen zu diesem Zwecke nötigen Mitteln Gebrauch machen; nach § 9 sind diejenigen Mittel nötig, die er für nötig hält; er hat daher das Recht, alles zu tun und zu nehmen, was er selbst zu seiner Erhaltung für nötig hält. Er selbst entscheidet also, ob das, was er tut, mit Recht oder Unrecht geschieht, und deshalb geschieht es immer mit Recht. Deshalb ist also wahr, daß in dem Naturzustande usw. Sollte aber jemand etwas für seine Erhaltung nötig erklären, was er selbst innerlich nicht dafür hält, so würde er damit gegen die natürlichen Gesetze verstoßen, wie im dritten Kapitel ausführlich dargelegt werden wird. Manche haben eingewendet und gefragt, ob, wenn ein Sohn seinen Vater getötet habe, er an dem Vater nicht Unrecht getan habe; ich antworte, daß ein Sohn in dem Naturzustande nicht angenommen werden kann, weil,

hatten, konnte jeder tun, was er wollte und gegen wen er wollte, und alles in Besitz nehmen, gebrauchen und genießen, was er wollte und konnte). Denn da alles, was jemand wollen mochte, dadurch, daß er es wollte, ihm als ein Gut erschien und entweder zu seiner Erhaltung dienen oder ihm wenigstens so erscheinen konnte (denn nach dem vorigen Paragraphen ist er selbst zum Richter hierüber bestellt worden; deshalb muß das für notwendig gelten, was er selbst dafür hält), und da nach § 7 das in Übereinstimmung mit dem Naturrechte geschieht und besessen wird, was notwendig zum Schutz des eigenen Lebens dient, so folgt, daß in dem Naturzustande jeder alles haben und tun darf. Dies ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Natur hat allen alles gegeben, und daraus erhellt, daß im Naturzustande das Recht sich nach dem Nutzen bemißt.

§ 11. (Das Recht aller auf alles ist nutzlos.) Es brachte aber den Menschen durchaus keinen Nutzen, daß in dieser Weise jeder das gleiche Recht auf alles hatte; denn die Wirkung eines solchen Rechts ist so ziemlich dieselbe, als wenn gar kein Recht bestände. Denn wenn auch jeder von jeder Sache sagen konnte: diese ist mein, so konnte er doch seines Nachbars wegen sie nicht genießen, da dieser mit gleichem Rechte und mit gleicher Macht behauptete, daß sie sein sei.

§ 12. (Die Menschen außerhalb der Gesellschaft befinden sich im Zustande des Kriegs. Die Definition des Kriegs und Friedens.) Nimmt man zu der natürlichen Neigung der Menschen, sich gegenseitig zu kränken, die aus ihren Leidenschaften, hauptsächlich aber aus ihrer eiteln Selbstüberschätzung hervorgeht, dies Recht: allen ist alles, hinzu, nach welchem der eine mit Recht angreift und der andere mit Recht Widerstand leistet, woraus der stete Verdacht und die Sorge aller gegen alle hervorgeht, und erwägt man, wie schwer es ist, sich in geringer Anzahl und mit geringen Mitteln gegen Feinde zu schützen, die auf die andern einbrechen, um sie zu überraschen und zu unterdrücken: so kann man nicht leugnen, daß der Zustand der Menschen, bevor sie zu Gesellschaften zusammentraten, der Krieg gewesen ist, und zwar nicht der einfache, sondern der Krieg aller gegen alle. Denn was ist der Krieg anderes als jene Zeit, wo der Wille, mit Gewalt seinen Streit auszufechten, durch Worte und Taten deutlich erklärt wird? Die übrige Zeit nennt man den Frieden.

§ 13. (Der Krieg widerspricht der Erhaltung des Menschen.) Wie wenig aber ein steter Krieg für die Erhaltung des menschlichen Geschlechts und selbst des einzelnen Menschen zuträglich ist, kann

sobald jemand geboren ist, er in der Gewalt und unter der Herrschaft dessen ist, dem er seine Erhaltung verdankt, d. h. unter der Herrschaft seiner Mutter oder seines Vaters oder dessen, der ihm den Unterhalt gibt, wie ich im 9. Kapitel gezeigt habe.

man leicht ermessen. Nun ist aber derjenige Krieg seiner Natur nach fortwährend, welcher bei der Gleichheit der Streitenden durch keinen Sieg beendet werden kann; denn selbst den Siegern droht immer insoweit Gefahr, und es wäre ein Wunder, wenn auch nur der Stärkste dahin gelangte, in hohen Jahren und aus Altersschwäche zu sterben. Als ein Beispiel hierfür zeigt uns das jetzige Jahrhundert die Amerikaner; frühere Zeiten zeigen andere Völker, die jetzt zwar kultiviert und blühend sind, aber damals gering an Zahl, roh, von kurzer Lebensdauer, arm und häßlich waren und alle Bequemlichkeiten und allen Schmuck des Lebens entbehrten, welche nur der Friede und die Gesellschaft gewähren kann. Wenn also jemand meint, daß man in dem Zustande, wo jedem gegen jeden alles erlaubt ist, bleiben müsse, so widerspricht er sich selbst; denn jeder verlangt aus natürlicher Notwendigkeit nach dem Guten, und niemand wird einen solchen Krieg aller gegen alle, welcher diesem Zustande naturgemäß anhaftet, für ein Gut halten. Dadurch kommt es, daß man infolge gegenseitiger Furcht es für nötig hält, aus einem solchen Zustande herauszutreten und Genossen zu suchen, damit, wenn der Krieg sein muß, er doch nicht gegen alle und nicht ohne Hilfe geführt werde.

§ 14. (Nach dem Naturrecht darf jeder den in seiner Gewalt Befindlichen nötigen, daß er für seinen Gehorsam Sicherheit leiste.) Man verschafft sich diese Genossen entweder durch Gewalt oder durch Zusagen: durch Gewalt, wenn der Sieger in der Schlacht den Besiegten durch Androhung des Todes oder durch angelegte Fesseln zwingt, ihm zu dienen; durch Zusage, wenn wegen gegenseitiger Hilflosigkeit mit Übereinstimmung beider Teile ohne Gewalt eine Gesellschaft eingegangen wird. Der Sieger kann aber den Besiegten, oder der Stärkere kann den Schwächern (sowie der Gesunde und Kräftige den Schwachen und der Erwachsene das Kind) mit Recht zwingen, daß er ihm Sicherheit für seinen Gehorsam leiste, wenn er nicht lieber sterben will. Denn da das Recht, sich selbst nach eigenem Ermessen zu schützen, von der eigenen Gefahr, und die Gefahr von der Gleichheit kommt, so entspricht es mehr der Vernunft und ist für die eigene Erhaltung sicherer, sich durch Benutzung des gegenwärtigen Vorteils die erstrebte eigene Sicherheit durch Empfang einer Sicherheit zu verschaffen, alsdann, wenn jene hervorgewachsen, oder stark geworden, oder der Ohnmacht sich wieder entzogen haben, durch einen zweifelhaften Kampf diese Sicherheit sich wiederverschaffen zu wollen. Umgekehrt ist nichts verkehrter, als einen Schwachen, den man in seiner Gewalt hat, freizulassen und damit zu einem Starken und Feind zu machen. Hieraus erhellt auch, gleichsam als eine Nebensache, daß in dem Naturzustande der Menschen eine feste und unwiderstehliche Macht dem Inhaber das Recht zur Regierung und

Befehligung derer gewährt, welche ihm keinen Widerstand leisten können. Somit haftet er an der Allmacht wesentlich und unmittelbar das Recht, alles zu tun.

§ 15. (Die Natur gebietet, den Frieden zu suchen.) Indes können die Menschen, solange sie sich im Naturzustande, d. h. im Zustande des Kriegs befinden, wegen jener Gleichheit der menschlichen Kräfte und sonstigen Vermögen nicht erwarten, sich dauernd zu erhalten. Deshalb ist es ein Gebot der rechten Vernunft, den Frieden zu suchen, sobald eine Hoffnung auf denselben sich zeigt, und solange er nicht zu haben ist, sich nach Hilfe für den Krieg umzusehen. Dies ist das Gesetz der Natur, wie gleich gezeigt werden wird.

René Descartes

1596—1650

Über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis

René Descartes*)

1. Da wir als Kinder auf die Welt kommen und über sinnliche Gegenstände urteilen, bevor wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft erlangt haben, so werden wir durch viele Vorurteile an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert, und es scheint kein anderes Mittel dagegen zu geben, als einmal im Leben sich zu entschließen, an allem zu zweifeln, wo der geringste Verdacht einer Ungewißheit angetroffen wird.

2. Es ist sogar nützlich, schon das Zweifelhafte für falsch zu nehmen, um desto sicherer das zu finden, was ganz sicher und am leichtesten erkennbar ist.

3. Dieses einstweilige Zweifeln ist aber auf die Erforschung der Wahrheit zu beschränken. Denn im tätigen Leben würde oft die Gelegenheit zum Handeln vorübergehen, ehe wir uns aus den Zweifeln befreit hätten, und hier muß man oft das bloß Wahrscheinliche hinnehmen und manchmal selbst unter gleich wahrscheinlichen Dingen eine Wahl treffen.

4. Da wir hier aber bloß auf die Erforschung der Wahrheit ausgehen, werden wir zunächst zweifeln, ob die sinnlichen oder bildlich vorgestellten Dinge bestehen. Denn erstens betreffen wir die Sinne bisweilen auf dem Irrtum, und die Klugheit fordert, niemals denen viel zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben. Sodann glauben wir alle Tage im Traume vieles wahrzunehmen oder vorzustellen, was nirgends ist, und es zeigt sich gegen diese Zweifel kein sicheres Zeichen, an dem der Traum von dem Wachen zu unterscheiden wäre.

5. Wir werden auch das Übrige bezweifeln, was wir bisher für das Gewisseste gehalten haben; selbst die mathematischen Beweise und die Sätze, welche wir bisher für selbstverständlich angesehen haben. Denn teils haben wir gesehen, daß manche in solchen geirrt und das, was uns falsch schien, für ganz gewiß und selbstverständlich angenommen haben; teils haben wir gehört, daß es einen allmächtigen Gott gibt, der uns geschaffen hat, und wir wissen nicht, ob er uns vielleicht nicht so hat

*) Vergl. Deussen, Seite 12—41.

schaffen wollen, daß wir immer und selbst in dem, was uns offenbar scheint, getäuscht werden. Denn dies ist ebensogut möglich, als die Täuschung in einzelnen Fällen, deren Vorkommen wir bereits gemerkt haben. Setzen wir aber voraus, daß nicht der allmächtige Gott, sondern wir selbst oder irgendein anderer uns geschaffen habe, so wird es, je weniger mächtig wir den Urheber unseres Daseins annehmen, um so wahrscheinlicher, daß wir unvollkommen sind und immer getäuscht werden.

6. Mag nun unser Urheber sein, wer er wolle, und mag er so mächtig und so trügerisch sein, als man wolle, so haben wir doch die Macht in uns, dem nicht ganz Gewissen und Ausgemittelten unsere Zustimmung zu versagen und so uns vor jedem Irrtum zu verwahren.

7. Indem wir so alles nur irgend Zweifelhafte zurückweisen und für falsch gelten lassen, können wir leicht annehmen, daß es keinen Gott, keinen Himmel, keinen Körper gibt; daß wir selbst weder Hände noch Füße, überhaupt keinen Körper haben; aber wir können nicht annehmen, daß wir, die wir solches denken, nichts sind; denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, in dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht bestehe. Deshalb ist die Erkenntnis: „Ich denke, also bin ich", von allen die erste und gewissеste, welche bei einem ordnungsmäßigen Philosophieren hervortritt.

8. Auch ist dies der beste Weg, um die Natur der Seele und ihren Unterschied vom Körper zu erkennen. Denn wenn man prüft, wer wir sind, die wir alles von uns verschiedene für falsch halten, so sehen wir deutlich, daß weder die Ausdehnung noch die Gestalt noch die Ortsbewegung noch Ähnliches, was man dem Körper zuschreibt, zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken. Dies wird deshalb eher und sicherer als die körperlichen Gegenstände erkannt; denn man begreift es schon, während man über alles andere noch zweifelt.

9. Unter Denken verstehe ich alles, was mit Bewußtsein in uns geschieht, insofern wir uns dessen bewußt sind. Deshalb gehört nicht bloß das Einsehen, Wollen, Bildlich-Vorstellen, sondern auch das Wahrnehmen hier zum Denken. Denn wenn ich sage: „Ich sehe oder ich wandle, deshalb bin ich", und ich dies von dem Sehen oder Wandeln, was mit dem Körper erfolgt, verstehe, so ist der Schluß nicht durchaus sicher; denn ich kann meinen, daß ich sehe oder wandle, obgleich ich die Augen nicht öffne und mich nicht von der Stelle bewege, wie dies in den Träumen oft vorkommt; ja, es könnte geschehen, ohne daß ich überhaupt einen Körper hätte. Verstehe ich es aber von der Wahrnehmung selbst oder von dem Wissen meines Sehens oder Wandelns, so ist die Folgerung ganz sicher, weil es dann auf die Seele bezogen wird, welche allein wahrnimmt oder denkt, daß sie sieht oder wandelt.

10. Ich erkläre hier viele andere Ausdrücke, deren ich mich schon bedient habe, oder in dem folgenden bedienen werde, nicht näher, weil sie an sich genügend bekannt sind. Ich habe oft bemerkt, daß Philosophen fehlerhafterweise das Einfachste und an sich Bekannte durch logische Definitionen zu erklären suchten, obgleich sie es dadurch nur dunkler machten. Wenn ich deshalb hier gesagt habe, der Satz: „Ich denke, also bin ich", sei von allen der erste und gewissseste, welcher bei einem ordnungsmäßigen Philosophen hervortrete, so habe ich damit nicht bestreiten wollen, daß man vorher wissen müsse, was „Denken", was „Dasein", was „Gewißheit" sei, ebenso, daß es unmöglich sei, daß das, was denkt, nicht bestehe und ähnliches; sondern ich habe nur ihre Aufzählung nicht für nötig erachtet, weil es die einfachsten Begriffe sind, und sie für sich allein nicht die Erkenntnis eines bestehenden Dinges gewähren.

11. Um aber einzusehen, daß wir unsere Seele nicht bloß früher und gewisser, sondern auch klarer als den Körper erkennen, ist festzuhalten, wie nach natürlichem Licht es offenbar ist, daß das Nichts keine Zustände oder Eigenschaften hat. Wo wir mithin solche antreffen, da muß auch ein Gegenstand oder eine Substanz, der sie angehören, bestehen. Ferner ist ebenso offenbar, daß wir diese Substanz um so klarer erkennen, je mehr wir dergleichen Zustände in dem Gegenstande oder in der Substanz antreffen. Nur ist offenbar, daß wir deren mehr in unserer Seele als in irgendeiner anderen Sache antreffen, weil es unmöglich ist, daß wir etwas anderes erkennen, ohne daß uns dies nicht auch viel sicherer zur Erkenntnis unserer Seele führte. Wenn ich z. B. annehme, daß die Erde ist, weil ich sie fühle oder sehe, so muß ich danach noch viel mehr annehmen, daß meine Seele besteht. Denn es ist möglich, daß ich meine, die Erde zu berühren, obgleich keine Erde besteht; aber es ist unmöglich, daß ich dies meine und meine Seele, die dies meint, nicht sei. Dasselbe gilt von allem anderen.

12. Wenn dies Personen, die nicht ordnungsgemäß philosophieren, nicht so erscheint, so kommt es davon, daß sie die Seele niemals genau von dem Körper unterschieden haben; und wenn sie auch ihr eigenes Dasein für gewisser als alles andere erachteten, so bemerkten sie doch nicht, daß unter dem eigenen Dasein hier nur die Seele allein zu verstehen ist; vielmehr verstanden sie darunter bloß ihren Körper, den sie mit ihren Augen sahen und mit ihren Händen betasteten, und dem sie das Wahrnehmungsvermögen fälschlich zuschrieben. So wurden sie von der Erkenntnis der Natur der Seele abgeführt.

13. Wenn nun die Seele, die zwar sich selbst erkannt hat, über alles andere aber noch zweifelt, rings umherschaut, um ihre Kenntnisse aus-

zudehnen, so findet sie zwar zunächst in sich die Vorstellungen von vielen Dingen; aber solange sie nur diese Vorstellungen betrachtet, ohne zu behaupten oder zu leugnen, daß etwas ihnen Ähnliches außerhalb ihrer bestehe, kann sie nicht irren. Sie findet auch gewisse gemeinsame Begriffe und bildet daraus mancherlei Beweise, welche sie für wahr hält, solange sie darauf acht hat. So hat sie z. B. die Vorstellungen der Gestalten und Zahlen in sich, und unter anderen gemeinsamen Begriffen den, daß Gleiches zu Gleichem hingetan, Gleiches ergibt; auch wird aus solchen leicht bewiesen, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind usw. Hiernach hält die Seele dies und ähnliches für wahr, solange sie auf die Vordersätze achtet, aus denen sie dies abgeleitet hat. Da man indes nicht immer darauf acht haben kann, und man sich später besinnt, daß man nicht sicher ist, ob man nicht mit einer solchen Natur erschaffen worden, daß man selbst in dem anscheinend Unzweifelhaftesten sich irrt, so erscheint auch hier der Zweifel für berechtigt, und jede gewisse Erkenntnis unmöglich, solange man den Urheber seines Daseins nicht kennt.

14. Wenn die Seele dann unter ihren verschiedenen Vorstellungen die eines allweisen, allmächtigen und höchst vollkommenen Wesens betrachtet, welche bei weitem die vornehmste ist, so erkennt sie darin dessen Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, wie bei den Vorstellungen anderer Dinge, die sie bestimmt auffaßt, sondern als durchaus notwendig und ewig. So wie z. B. die Seele in der Vorstellung eines Dreiecks es als notwendig darin enthalten erkennt, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten sind, und deshalb überzeugt ist, daß ein Dreieck drei Winkel hat, die zwei rechten gleich sind, so muß sie lediglich daraus, daß sie einsieht, in der Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens sei das notwendige und ewige Dasein enthalten, folgern, daß das höchst vollkommene Wesen bestehe.

15. Sie wird um so mehr davon überzeugt sein, wenn sie beachtet, daß in keiner anderen von ihren Vorstellungen dieses notwendige Dasein in dieser Weise enthalten ist; denn sie wird daraus ersehen, daß diese Vorstellung eines höchst vollkommenen Wesens nicht von ihr gebildet ist und keine chimärische, sondern eine wahre und unveränderliche Natur darstellt, welche bestehen muß, da das notwendige Dasein in ihr enthalten ist.

16. Dies wird, sage ich, unsere Seele leicht annehmen, wenn sie sich vorher von allen Vorurteilen losgemacht hat. Wir sind jedoch gewöhnt, bei allen anderen Dingen das Wesen von dem Dasein zu unterscheiden, auch mancherlei Vorstellungen von Dingen, die niemals sind oder waren, beliebig zu bilden, und daher kommt es leicht, daß, wenn wir nicht

ganz in der Betrachtung des höchst vollkommenen Wesens uns vertiefen, nun zweifeln, ob dessen Vorstellung nicht zu denen gehöre, die wir willkürlich bilden, oder bei denen wenigstens das Dasein nicht zu ihrem Wesen gehört.

17. Wenn wir die Vorstellungen in uns weiter betrachten, so sehen wir, daß sie, als bloße Weise zu denken, nicht sehr verschieden voneinander sind, wohl aber insofern die eine diese, die andere jene Sache vorstellt, und daß, je mehr gegenständliche Vollkommenheit sie in sich enthalten, um so vollkommener ihre Ursachen sein müssen. Wenn z. B. jemand die Vorstellung einer sehr künstlichen Maschine hat, so kann man mit Recht nach der Ursache fragen, woher er sie hat; ob er irgendwo eine solche von einem anderen gefertigte Maschine gesehen hat oder ob er die mechanischen Wissenschaften so genau gelernt hat und seine erfinderische Kraft so groß ist, daß er diese nirgends gesehene Maschine bei sich selbst habe ausdenken können? Denn das ganze Kunstwerk, was in seiner Vorstellung nur gegenständlich oder wie in einem Bilde enthalten ist, muß in dessen Ursache, sei sie, welche sie wolle, nicht bloß gegenständlich oder vorgestellt, sondern wenigstens oder in der ersten und vornehmsten Ursache in gleichem oder überwiegendem Maße wirklich vorhanden sein.

18. Deshalb können wir, da wir die Vorstellung Gottes oder eines höchsten Wesens in uns haben, mit Recht fragen, woher wir sie haben. Wir werden in dieser Vorstellung eine solche Unermeßlichkeit finden, daß wir uns überzeugen, sie könne uns nur von einem Gegenstande eingeflößt sein, welcher wirklich alle Vollkommenheiten in sich vereinigt, d. h. nur von dem wirklich daseienden Gott. Denn es ist nach dem natürlichen Licht offenbar, daß aus nichts nicht etwas werden kann, und daß das Vollkommene nicht von einem Unvollkommeneren als seine wirkende und vollständige Ursache hervorgebracht werden kann, und daß in uns keine Vorstellung oder kein Bild einer Sache sein kann, von dem nicht irgendwo in oder außer uns ein Urteil besteht, was alle seine Vollkommenheiten enthält. Da wir nun jene höchsten Vollkommenheiten, deren Vorstellung wir haben, auf keine Weise in uns antreffen, so folgern wir daraus mit Recht, daß sie in einem von uns verschiedenen Wesen, nämlich in Gott sein müssen oder mindestens einmal gewesen sein müssen, worauf klar folgt, daß sie auch noch bestehen.

19. Dies ist denen, welche gewohnt sind, die Vorstellung Gottes zu betrachten und auf seine höchsten Vollkommenheiten zu achten, ganz gewiß und offenbar. Denn wenn wir auch diese Vollkommenheiten nicht begreifen, weil es die Natur des Unendlichen ist, daß es von uns, die wir endlich sind, nicht begriffen wird, so können wir sie doch klarer und deut-

licher als die körperlichen Dinge einsehen, weil sie unser Denken mehr erfüllen, einfacher sind und durch keine Beschränkungen verdunkelt werden.

20. Da indes nicht jedermann dies bemerkt, und da wir, gleich denen, welche die Vorstellung einer künstlichen Maschine zwar besitzen, aber meist nicht wissen, woher sie sie haben, uns auch nicht entsinnen, daß uns die Vorstellung Gottes einmal von Gott gekommen sei, indem wir sie immer gehabt haben, so ist noch zu untersuchen, von wem wir selbst sind, die wir die Vorstellung eines höchst vollkommenen Gottes in uns haben. Denn nach dem natürlichen Licht kann offenbar ein Ding, was etwas Vollkommeneres weiß, als es selbst ist, nicht von sich kommen; denn sonst hätte es sich selbst alle die Vollkommenheiten zugeteilt, deren Vorstellung es in sich hat, und deshalb kann es auch nur von jemand kommen, der alle jene Vollkommenheiten in sich trägt, d. h. der Gott ist.

21. Nichts kann die Kraft dieses Beweises erschüttern, sobald wir auf die Natur der Zeit oder die Dauer der Dinge achthaben; denn deren Teile sind nicht voneinander abhängig noch jemals zugleich. Deshalb folgt aus unserem Dasein in diesem Augenblick nicht unser Dasein in der nächstfolgenden Zeit, wenn nicht eine Ursache, nämlich die, welche uns hervorgebracht hat, uns fortwährend gleichsam wieder hervorbringt, d. h. erhält. Denn es ist leicht einzusehen, daß diese uns erhaltende Kraft nicht mehr in uns selbst sein kann und daß der, welcher so mächtig ist, daß er uns, die wir von ihm verschieden sind, erhält, um so mehr auch sich selbst erhält oder vielmehr, daß er der Erhaltung von niemand bedarf und deshalb Gott ist.

22. Dieser Beweis vom Dasein Gottes aus seiner Vorstellung hat den großen Vorzug, daß wir, soweit die Schwäche unserer Natur es zuläßt, erkennen, wer er ist. Denn wenn wir auf diese uns angeborene Vorstellung blicken, so finden wir, daß er ewig, allwissend, allmächtig, die Quelle aller Güte und Wahrheit und der Schöpfer aller Dinge ist, und daß er endlich alles in sich hat, was wir klar als eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit beschränkte Vollkommenheit erkennen.

Baruch Spinoza

1632—1677

Die Ethik

Von B. Spinoza*)

Über Gott

Definitionen

1. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich etwas, dessen Wesen die Existenz einschließt, oder etwas, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann.

2. Endlich in seiner Art heißt ein Ding, das durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir stets einen andern größeren begreifen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen andern Gedanken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht durch einen Gedanken, noch ein Gedanke durch einen Körper begrenzt.

3. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. etwas, dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.

4. Unter Attribut verstehe ich dasjenige an der Substanz, was der Verstand als zu ihrem Wesen gehörig erkennt.

5. Unter Modus verstehe ich eine Erregung (Affektion) der Substanz oder etwas, das in einem anderen ist, durch welches es auch begriffen werden kann.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt.

Erläuterung

Ich sage absolut unendlich, im Gegensatz zu: in seiner Art. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen. Was dagegen absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Sein ausdrückt und keine Verneinung in sich schließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das bloß vermöge der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiert und bloß durch sich selbst zum

* Vergl. Deussen Seite 41—69.

Handeln bestimmt wird; notwendig oder vielmehr gezwungen wird ein Ding heißen, das von einem anderen bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Beweise zu existieren und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie aus der bloßen Definition des ewigen Dinges als notwendig folgend begriffen wird.

Erläuterung

Denn ein solches Dasein wird als ewige Wahrheit, wie das Wesen des Dinges, aufgefaßt, und kann daher durch die Dauer oder die Zeit nicht erklärt werden, wenn man auch unter Dauer „ohne Anfang und ohne Ende" versteht.

Axiome

I. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.

II. Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

III. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt notwendig eine Wirkung, und umgekehrt: wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, kann unmöglich eine Wirkung folgen.

IV. Die Erkenntnis der Wirkung hängt von der Erkenntnis der Ursache ab und schließt dieselbe ein.

V. Dinge, welche nichts miteinander gemein haben, können auch nicht wechselseitig auseinander erkannt werden, oder der Begriff des einen schließt den Begriff des andern nicht ein.

VI. Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen.

VII. Was als nicht existierend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein.

Erster Lehrsatz

Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen.

Beweis

Derselbe erhellt aus den Definitionen 3 und 5.

Zweiter Lehrsatz

Zwei Substanzen, welche verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein.

Beweis

Derselbe erhellt gleichfalls aus Definition 3. Denn jede Substanz muß in sich sein und muß durch sich begriffen werden, oder der Begriff der einen schließt den Begriff der andern nicht ein.

Dritter Lehrsatz

Von Dingen, welche nichts miteinander gemein haben, kann nicht das eine Ursache des andern sein.

Beweis

Wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie (nach Axiom V) nicht wechselseitig auseinander erkannt werden. Daher kann (nach Axiom IV) das eine nicht die Ursache des anderen sein. — Was zu beweisen war.

Vierter Lehrsatz

Zwei oder mehrere verschiedene Dinge unterscheiden sich voneinander entweder durch die verschiedenen Attribute der Substanzen oder durch die verschiedenen Erregungen derselben.

Beweis

Alles, was ist, ist entweder in sich, oder in einem anderen (nach Axiom I), d. h. (nach den Definitionen 3 und 5) außer der Erkenntnis gibt es nichts als Substanzen und deren Erregungen. Es gibt folglich außer der Erkenntnis nichts, wodurch mehrere Dinge voneinander unterschieden werden können, als die Substanzen, oder, was dasselbe ist (nach Definition IV), ihre Attribute und ihre Erregungen. — W. z. b. w.

Fünfter Lehrsatz

In der Natur kann es nicht zwei oder mehrere Substanzen von gleicher Beschaffenheit oder von gleichem Attribut geben.

Beweis

Gäbe es mehrere verschiedene Substanzen, so müßten sie sich entweder durch die Verschiedenheit der Attribute, oder durch die Verschiedenheit der Erregungen voneinander unterscheiden (nach dem vorigen Lehrsatz). Wenn bloß durch die Verschiedenheit der Attribute, so wird damit zu-

gestanden, daß es nur eine Substanz von gleichem Attribut gibt. Wenn aber durch die Verschiedenheit der Erregungen: da die Substanz von Natur früher ist, als ihre Erregungen (nach Lehrsatz 1), so wird sie, von ihren Erregungen abgesehen und für sich betrachtet, d. h. (nach Definition 3 und Axiom VI) richtig betrachtet, als unterschieden von einer andern nicht begriffen werden können, d. h. (nach dem vorigen Lehrsatz) es kann nicht mehrere Substanzen geben, sondern nur eine. — W. z. b. w.

Sechster Lehrsatz

Eine Substanz kann von einer andern Substanz nicht hervorgebracht werden.

Beweis

In der Natur kann es nicht zwei Substanzen von gleichem Attribut geben (nach dem vorigen Lehrsatz), d. h. (nach Lehrsatz 2), die etwas miteinander gemein haben. Darum kann (nach Lehrsatz 3) die eine nicht die Ursache der andern sein, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. — W. z. b. w.

Zusatz

Hieraus folgt, daß eine Substanz nicht von etwas anderem hervorgebracht werden kann. Denn in der Natur gibt es nichts als Substanzen und deren Erregungen, wie aus Axiom I und den Definitionen 3 und 5 erhellt. Von einer Substanz aber kann sie nicht hervorgebracht werden (nach dem vorigen Lehrsatz). Folglich kann eine Substanz von einer andern Substanz überhaupt nicht hervorgebracht werden. — W. z. b. w.

Anderer Beweis

Noch leichter kann dies aus der Widersinnigkeit des Gegenteils bewiesen werden. Wenn nämlich eine Substanz von einer andern hervorgebracht werden könnte, so müßte die Erkenntnis derselben von der Erkenntnis ihrer Ursache abhängen (nach Axiom IV); dann aber wäre sie (nach Definition 3) keine Substanz.

Siebenter Lehrsatz

Zur Natur der Substanz gehört es, daß sie existiert.

Beweis

Die Substanz kann von etwas anderem nicht hervorgebracht werden (nach dem Zusatz zum vorigen Lehrsatz); sie ist daher Ursache ihrer selbst,

d. h. ihr Wesen schließt notwendig die Existenz ein, oder zu ihrer Natur gehört das Dasein. — W. z. b. w.

Achter Lehrsatz

Alle Substanz ist notwendig unendlich.

Beweis

Es kann nicht mehr als eine einzige Substanz von gleichem Attribut vorhanden sein (nach Lehrsatz 5), und zu ihrer Natur gehört die Existenz (nach Lehrsatz 7); folglich muß sie ihrer Natur nach entweder als endlich, oder als unendlich existieren. Als endlich aber nicht; denn sie müßte dann (nach Definition 2) von einer andern Substanz gleicher Natur, welche ebenfalls notwendig existieren müßte, begrenzt werden (zufolge Lehrsatz 7); es gäbe also zwei Substanzen von gleichem Attribut, was widersinnig ist (nach Lehrsatz 5). Somit existiert sie als unendlich. — W. z. b. w.

1. Anmerkung

Da endlich sein im Grunde genommen eine teilweise Verneinung, unendlich sein aber die absolute Bejahung des Daseins irgendeiner Natur ist, so folgt also schon aus dem Lehrsatz 7, daß jede Substanz unendlich sein muß.

2. Anmerkung

Ich zweifle nicht, daß es allen, welche über die Dinge unklar urteilen, und nicht gewohnt sind, die Dinge nach ihren ersten Gründen zu erkennen, schwer fallen wird, den Beweis des 7. Lehrsatzes zu begreifen; weil sie nämlich keinen Unterschied machen zwischen den **Modifikationen** der Substanzen, und den **Substanzen** selbst, und nicht wissen, auf welche Weise die Dinge hervorgebracht werden. Daher kommt es, daß sie den Substanzen einen Anfang andichten, weil sie sehen, daß die Naturdinge einen Anfang haben. Denn diejenigen, welche die wahren Gründe der Dinge nicht kennen, werfen alles durcheinander und lassen ohne Widerstreben ihres Geistes Bäume wie Menschen reden, und Menschen aus Steinen wie aus Samen entstehen, oder bilden sich ein, es könne sich jede Form in jede beliebige andere verwandeln.

So schreiben auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen verwechseln, ohne Bedenken Gott menschliche Affekte zu, namentlich solange sie auch nicht wissen, auf welche Weise die Affekte in der Seele entstehen.

Würden dagegen die Menschen auf die Natur der Substanzen genau achten, so würden sie die Wahrheit des 7. Lehrsatzes keinen Augenblick

bezweifeln; ja dieser Satz würde jedermann als Axiom gelten und zu den Gemeinbegriffen gezählt werden. Denn unter Substanz würden sie alsdann das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. etwas, dessen Erkenntnis nicht die Erkenntnis eines andern Dinges nötig hat; unter Modifikationen aber das, was in einem andern ist, und deren Begriff nach dem Begriff des Dinges, in welchem sie sind, gebildet wird. Daher auch können wir richtige Ideen von Modifikationen haben, welche nicht existieren, weil nämlich, obschon sie außerhalb des Geistes nicht wirklich existieren, ihr Wesen doch in einem anderen so enthalten ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außerhalb des Geistes nirgends als in ihnen selbst, weil sie durch sich begriffen werden.

Wenn also jemand sagen würde, er habe eine klare und deutliche, d. h. wahre Idee von einer Substanz und zweifle trotzdem, ob eine solche Substanz existiere, so wäre das wahrlich ebenso, als würde er sagen, er habe eine wahre Idee und zweifle trotzdem, ob sie nicht falsch sei (wie jedem klar sein wird, der die Sache beim rechten Licht betrachtet). So wenn jemand behaupten würde, eine Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, daß eine falsche Idee wahr geworden sei. Widersinnigeres als dieses kann wahrlich nicht gedacht werden. Daher muß man notwendig zugeben, daß die Existenz der Substanz, ebenso wie ihr Wesen, ewige Wahrheit sei.

Wir können hier auch noch auf eine andere Weise den Schluß ziehen, daß es nur eine einzige Substanz von gleicher Natur geben könne, und ich halte es der Mühe wert, dies hier zu zeigen. Um ordnungsgemäß zu verfahren, bemerke ich folgendes:

1. daß eine richtige Definition eines jeden Dinges nichts in sich schließt noch ausdrückt als die Natur des definierten Dinges. Daraus folgt

2. daß keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schließt oder ausdrückt, da sie eben nichts anderes ausdrückt, als die Natur des definierten Dinges. Z. B. die Definition eines Dreiecks drückt nichts anderes aus, als die einfache Natur des Dreiecks, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3. ist zu beachten, daß es von jedwedem existierenden Ding irgendeine bestimmte Ursache geben muß, weswegen es existiert;

4. endlich ist zu beachten, daß diese Ursache, weswegen ein Ding existiert, entweder in der Natur selbst und der Definition des existierenden Dinges enthalten sein muß (weil nämlich das Dasein zur Natur desselben gehört), oder daß diese Ursache außerhalb derselben liegen muß.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur irgendeine bestimmte Anzahl von Individuen existiert, es notwendig eine Ursache

geben muß, weshalb jene Individuen, und weshalb nicht mehr oder weniger, existieren. Wenn z. B. in der Natur zwanzig Menschen vorhanden wären (von denen ich, der größeren Deutlichkeit wegen, annehme, daß sie gleichzeitig existieren, und daß keine anderen vor ihnen existierten), so wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, weshalb zwanzig Menschen existieren), die Ursache der menschlichen Natur im allgemeinen darzutun, sondern es wird außerdem nötig sein, die Ursache darzutun, weshalb nicht mehr, noch weniger, als zwanzig existieren; da es (nach Punkt 3) von jedem notwendig eine Ursache geben muß, weswegen es existiert. Diese Ursache kann nun aber (nach Punkt 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, da die wahre Definition des Menschen die Zahl Zwanzig nicht in sich schließt; es muß also (nach Punkt 4) die Ursache, weshalb diese zwanzig Menschen existieren, und folglich auch, warum jeder einzelne existiert, notwendig außerhalb eines jeden liegen. Daher muß man unbedingt den Schluß ziehen, daß alles, von dessen Natur mehrere Individuen existieren können, notwendig eine äußere Ursache für sein Dasein haben muß. Da es nun zur Natur der Substanz gehört, zu existieren (wie in dieser Anmerkung bereits gezeigt worden), so muß ihre Definition notwendige Existenz in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihre Existenz geschlossen werden. Dagegen kann aus ihrer Definition (wie bereits aus Punkt 2 und 3 dargetan) nicht die Existenz mehrerer Substanzen folgen. Es folgt somit aus ihr mit Notwendigkeit, daß nur eine einzige Substanz von gleicher Natur existiert, wie im Lehrsatz behauptet wurde.

Neunter Lehrsatz

Je mehr Realität oder Sein jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis

Es erhellt dies aus Definition 4.

Zehnter Lehrsatz

Jedes Attribut einer Substanz muß durch sich begriffen werden.

Beweis

Denn ein Attribut ist das, was der Verstand an der Substanz als zu ihrem Wesen gehörig erkennt (nach Definition 4), folglich muß es (nach Definition 3) durch sich begriffen werden. —W. z. b. w.

Anmerkung

Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei Attribute als tatsächlich verschieden begriffen werden, d. h. eines ohne Zuhilfenahme des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Wesen oder zwei verschiedene Substanzen bilden. Denn das gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen wird, da ja alle Attribute, die sie hat, immer zugleich in ihr gewesen sind, und eines vom anderen nicht hervorgebracht werden konnte; jedes einzelne drückt vielmehr die Realität oder das Sein der Substanz aus. Weit entfernt daher, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehrere Attribute zuzuschreiben, ist im Gegenteil nichts in der Natur klarer, als daß jedes Wesen unter irgendeinem Attribut begriffen werden muß, und daß, je mehr Realität oder Sein dasselbe hat, es auch destomehr Attribute hat, welche sowohl die Notwendigkeit oder Ewigkeit, als auch die Unendlichkeit ausdrücken. Demzufolge ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendliche Wesen notwendig definiert werden muß (wie schon in Definition 6 geschehen) als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von welchen jedes eine gewisse ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.

Fragt nun aber jemand, an welchem Zeichen wir hiernach die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so möge er die nachstehenden Lehrsätze lesen, welche zeigen, daß in der Natur nur eine einzige Substanz existiert und daß dieselbe absolut unendlich ist; daß also ein solches Zeichen vergebens gesucht würde.

Elfter Lehrsatz

Gott, oder die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existiert notwendig.

Beweis

Bestreitet man das, so nehme man an, wenn man kann, Gott existiere nicht. Es schließt also (nach Axiom VII) sein Wesen seine Existenz nicht ein. Nun ist aber das (nach Lehrsatz 7) widersinnig. Also existiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis

Von jedem Ding muß eine Ursache oder ein Grund angegeben werden, sowohl warum es existiert, als auch warum es nicht existiert. Z. B. wenn ein Dreieck existiert, so muß es auch einen Grund oder eine Ursache geben, warum es existiert. Existiert es aber nicht, so muß es ebenfalls einen Grund oder eine Ursache geben, welche hindert, daß es existiert, oder welche

seine Existenz aufhebt. Dieser Grund aber oder diese Ursache, muß entweder in der Natur des Dinges enthalten sein, oder außerhalb derselben. Z. B. den Grund, warum ein viereckiger Kreis nicht existiert, gibt die Natur des Kreises selbst an, weil das nämlich einen Widerspruch in sich schließen würde. Weshalb aber hingegen die Substanz existiert, folgt ebenfalls aus der bloßen Natur derselben, welche nämlich die Existenz in sich schließt (s. Lehrsatz 7). Der Grund aber, weshalb ein Kreis oder ein Dreieck existiert, oder nicht existiert, folgt nicht aus ihrer Natur, sondern aus der Ordnung aller Körper; denn aus dieser muß folgen, daß entweder das Dreieck mit Notwendigkeit bereits existiert, oder daß es unmöglich ist, daß es bereits existiert. Dies ist doch wohl selbstverständlich. Hieraus folgt, daß dasjenige mit Notwendigkeit existiert, wovon kein Grund und keine Ursache vorhanden ist, welche es verhinderte, zu existieren. Wenn es daher keinen Grund und keine Ursache geben kann, welche verhinderte, daß Gott existiert, oder welche seine Existenz aufheben würde, so muß unbedingt gefolgert werden, daß er mit Notwendigkeit existiert. Gäbe es nun einen solchen Grund oder eine solche Ursache, so müßte sie entweder in der eigenen Natur Gottes liegen oder außerhalb derselben, d. h. in einer anderen Substanz von anderer Natur. Denn wäre sie von gleicher Natur, so wäre damit schon zugestanden, daß Gott ist. Eine Substanz aber, welche von anderer Natur wäre, hat nichts mit Gott gemein (nach Lehrsatz 2) und kann daher seine Existenz weder setzen noch aufheben.

Da es also einen Grund oder eine Ursache, welche die göttliche Existenz aufhebt, außerhalb der göttlichen Natur nicht geben kann, so müßte sie, wenn er nicht existieren würde, notwendig in der eigenen Natur Gottes liegen welche mithin einen Widerspruch enthielte. Dies aber von dem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten, wäre widersinnig. Es gibt also weder in Gott noch außer Gott, irgendeine Ursache oder einen Grund, welcher seine Existenz aufhebt. Folglich existiert Gott notwendig. — W. z. b. w.

Anderer Beweis

Nicht existieren können ist ein Unvermögen, existieren können dagegen ein Vermögen (was an sich klar ist). Wenn darum das, was schon notwendig existiert, nur endliche Wesen sind, so wären also endliche Wesen mächtiger als das absolut unendliche Wesen. Das ist (selbstverständlich) widersinnig. Somit existiert entweder nichts, oder das absolut unendliche Wesen existiert notwendig. Nun existieren wir selbst, entweder in uns oder in einem andern, welches notwendig existiert (s. Axiom I und Lehrsatz 7). Folglich muß das absolut unendliche Wesen, d. h. (nach Definition 6) Gott, notwendig existieren. — W. z. b. w.

Anmerkung

In diesem letzten Beweis wollte ich das Dasein Gottes a posteriori nachweisen, damit der Beweis leichter begriffen werde, nicht aber darum, weil das Dasein Gottes auf derselben Grundlage nicht auch a priori zu folgern wäre. Denn da existieren können ein Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft aus sich hat, zu existieren. Daher muß das absolut unendliche Wesen oder Gott ein absolut unendliches Vermögen zu existieren aus sich haben, und er muß darum absolut existieren.

Vielleicht werden viele die Beweiskraft dieses Beweises nicht leicht einsehen, weil sie gewohnt sind, nur solche Dinge zu betrachten, welche aus äußern Ursachen entspringen; dabei machten sie die Wahrnehmung, daß Dinge, welche schnell entstehen, d. h. leicht existieren, auch wieder leicht untergehen, und umgekehrt meinen sie, daß diejenigen Dinge schwieriger zu machen sind, d. h. nicht so leicht existieren, zu welchen nach ihren Begriffen mehr erforderlich ist.

Indessen, um diesen Vorurteilen entgegenzutreten, habe ich nicht nötig, hier zu zeigen, in welchem Sinne der Satz: „Was schnell entsteht, vergeht schnell", wahr sei; noch auch, ob rücksichtlich der ganzen Natur alles gleich leicht sei oder nicht. Es genügt vielmehr die eine Bemerkung, daß ich hier nicht von Dingen rede, die durch äußere Ursachen entstehen, sondern nur von Substanzen, welche (nach Lehrsatz 6) von keiner äußern Ursache hervorgebracht werden können. — Denn Dinge, die durch äußere Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Teilen bestehen oder aus wenigen, verdanken alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußern Ursache, ihre Existenz entspringt daher lediglich aus der Vollkommenheit der äußern Ursache, nicht der eigenen. Was hingegen die Substanz an Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äußern Ursache; daher muß auch ihre Existenz aus ihrer eigenen Natur allein folgen, welche demnach nichts anderes ist als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt somit die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie vielmehr; die Unvollkommenheit hingegen hebt dieselbe auf. Daher können wir über die Existenz keines Dinges mehr Gewißheit haben, als über die Existenz des absolut unendlichen oder vollkommenen Wesens, d. h. Gottes. Denn da sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt und absolute Vollkommenheit in sich schließt, so hebt es eben dadurch jeden Grund, an seiner Existenz zu zweifeln, auf, und gibt darüber die höchste Gewißheit. Wer nur einigermaßen aufmerkt, wird dies, denke ich, einleuchtend finden.

Zwölfter Lehrsatz

Kein Attribut einer Substanz kann richtig begriffen sein, wenn aus dessen Begriff folgen würde, daß die Substanz geteilt werden könne.

Beweis

Denn die Teile, in welche die Substanz, so begriffen, geteilt würde, würden entweder die Natur der Substanz behalten, oder nicht. Ist das erstere der Fall, so müßte (nach Lehrsatz 8) jeder Teil unendlich sein, er müßte auch (nach Lehrsatz 6) Ursache seiner selbst sein, und (nach Lehrsatz 5) aus verschiedenen Attributen bestehen. So könnten aus einer Substanz mehrere Substanzen sich bilden, was (nach Lehrsatz 6) widersinnig ist. Hierzu kommt noch, daß die Teile (nach Lehrsatz 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Definition 4 und Lehrsatz 10) ohne seine Teile sowohl sein, als auch begriffen werden könnte; eine Widersinnigkeit, die niemand verkennen wird. Würde aber der zweite Fall angenommen, daß nämlich die Teile die Natur der Substanz nicht behalten, so würde folglich die Substanz, wenn sie in gleiche Teile geteilt würde, die Natur der Substanz verlieren und zu sein aufhören; was (nach Lehrsatz 7) widersinnig wäre.

Dreizehnter Lehrsatz

Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.

Beweis

Wäre sie teilbar, so würden die Teile, in welche sie geteilt würde, die Natur der absolut unendlichen Substanz entweder behalten, oder nicht behalten. Im ersten Fall würden sich mehrere Substanzen von gleicher Natur ergeben, was (nach Lehrsatz 5) widersinnig wäre. Im zweiten Fall würde sich ergeben (wie oben gezeigt), daß die absolut unendliche Substanz aufhören könnte, zu sein, was (nach Lehrsatz 11) gleichfalls widersinnig wäre.

Zusatz

Hieraus folgt, daß keine Substanz, und folglich keine körperliche Substanz, sofern sie Substanz, teilbar ist.

Anmerkung

Daß die Substanz unteilbar ist, wird noch einfacher daraus allein erkannt, daß man die Natur der Substanz nicht anders, denn als un-

endlich begreifen kann, während unter einem Teil der Substanz nichts anderes verstanden werden kann als eine endliche Substanz; was (nach Lehrsatz 8) einen offenbaren Widerspruch enthielte.

Vierzehnter Lehrsatz

Außer Gott kann es eine Substanz weder geben, noch kann eine solche begriffen werden.

Beweis

Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, an dem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, verneint werden kann (nach Definition 6), und derselbe notwendig existiert (nach Lehrsatz 11), so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, dieselbe durch irgendein Attribut Gottes ausgedrückt werden, und so wären zwei Substanzen von gleichem Attribut vorhanden, was (nach Lehrsatz 5) widersinnig wäre. Somit kann es keine Substanz außer Gott geben, und folglich kann eine solche auch nicht begriffen werden. Denn könnte eine solche begriffen werden, so müßte sie notwendig als existierend begriffen werden, was aber (nach dem ersten Teil dieses Beweises) widersinnig ist. Folglich kann außer Gott keine Substanz vorhanden sein, noch begriffen werden. — W. z. b. w.

Zusatz I

Hieraus folgt aufs deutlichste *erstens*: daß Gott einzig ist, d. h. (nach Definition 6), daß es in der Natur nur eine Substanz gibt, und daß dieselbe absolut unendlich ist, wie in der Anmerkung zu Lehrsatz 10 bereits angedeutet wurde.

Zusatz II

Es folgt hieraus *zweitens*: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind, oder (nach Axiom I) Erregungen der Attribute Gottes.

Fünfzehnter Lehrsatz

Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden.

Beweis

Außer Gott gibt es keine Substanz und kann auch keine begriffen werden (nach Lehrsatz 14), d. h. (nach Definition 3) kein Ding, das in sich ist und durch sich begriffen wird. Die Daseinsformen (Modi) aber

können (nach Definition 5) ohne die Substanz weder sein, noch begriffen werden. Somit können sie nur in der göttlichen Natur sein und nur durch sie begriffen werden. Außer den Substanzen und ihren Daseinsformen gibt es aber nichts (nach Axiom I). Folglich kann ohne Gott nichts sein noch begriffen werden. — W. z. b. w.

Anmerkung

Es gibt Menschen, welche sich Gott wie einen Menschen vorstellen, aus Körper und Geist bestehend und den Leidenschaften unterworfen. Wie weit aber diese von dem richtigen Begriff Gottes entfernt sind, ergibt sich aus dem, was bereits bewiesen worden, zur Genüge. Doch lasse ich diese beiseite; denn alle, welche über die göttliche Natur nur einigermaßen nachgedacht haben, verneinen die Körperlichkeit Gottes. Unter anderem beweisen sie das am besten damit, daß man unter Körper eine lange, breite und hohe Masse von bestimmter Form versteht, während es nichts Widersinnigeres geben könne, als dies von Gott, dem absolut unendlichen Wesen, zu sagen. — Indessen zeigen sie doch durch andere Gründe, womit sie dies zu beweisen suchen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur ganz und gar fernhalten, und zwar behaupten sie, dieselbe sei von Gott geschaffen. Aus welcher göttlichen Macht aber dieselbe geschaffen werden konnte, darüber wissen sie nicht das Geringste; was deutlich zeigt, daß sie das, was sie sagen, selbst nicht verstehen. Meiner Meinung nach wenigstens habe ich klar genug bewiesen (s. Zusatz zu Lehrsatz 6 und Anmerkung 2 zu Lehrsatz 8), daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder geschaffen werden kann. Weiter habe ich (Lehrsatz 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz geben, und keine begriffen werden kann, und daraus habe ich den Schluß gezogen, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes sei.

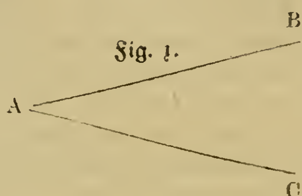
Um jedoch die Sache vollständig klar zu machen, will ich die Beweisgründe der Gegner widerlegen, welche sämtlich auf folgendes hinauslaufen.

Erstens meinen sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Teilen bestehe; daher verneinen sie, daß dieselbe unendlich sein, und folglich auch, daß sie zu Gott gehören könne. Sie entwickeln das auch an vielen Beispielen, von welchen ich das eine oder andere anführen will. Gesetzt, sagen sie, die körperliche Substanz sei unendlich, so nehme man an, daß sie in zwei Teile geteilt würde; jeder Teil wird entweder endlich, oder unendlich sein. Ist ersteres der Fall, so wäre das Unendliche aus zwei Teilen zusammengesetzt, was widersinnig wäre. Im letzteren

Fall gäbe es ein Unendliches, das doppelt so groß wäre, als ein anderes Unendliche, was gleichfalls widersinnig wäre.

Ferner: Wenn eine unendliche Größe mit einem Maß von der Größe eines Fußes gemessen wird, so muß sie aus unendlich vielen solchen Teilen bestehen, und ebenso, wenn sie mit einem Maß von der Größe einer Fingerbreite (eines Zolls) gemessen würde. Demnach wäre eine unendliche Zahl zwölfmal größer als eine andere unendliche Zahl.

Endlich: Wenn man sich aus einem Punkte einer unendlichen Größe zwei Linien, wie AB und AC (s. Figur 1) gezogen denkt, die sich



anfangs in einem gewissen und bestimmten Abstand voneinander entfernen, und ins Unendliche verlängert werden, so wird sicherlich der Abstand zwischen B und C fortwährend zunehmen, und schließlich aus einem endlichen ein unendlicher werden.

Da also, wie sie meinen, dergleichen Widersinnigkeiten sich daraus ergeben würden, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, so folgern sie, daß die körperliche Substanz endlich sein müsse und daß sie folglich nicht zum Wesen Gottes gehöre.

Ein weiterer Beweisgrund wird gleichfalls der höchsten Vollkommenheit Gottes entnommen. Gott, sagen sie, könne als höchst vollkommenes Wesen nicht leidend sein; die körperliche Substanz aber könne leidend sein, da sie ja teilbar ist, woraus folgt, daß sie zum Wesen Gottes nicht gehört.

Das sind die bei den Schriftstellern sich findenden Beweise, womit sie zu zeigen versuchen, daß die körperliche Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei und nicht zu ihr gehören könne.

Wer indessen genau aufmerkt, wird finden, daß ich bereits darauf geantwortet habe; da ja alle diese Beweise sich nur auf die Annahme gründen, daß die körperliche Substanz aus Teilen zusammengesetzt ist, was aber von mir bereits (in Lehrsatz 12, verglichen mit Zusatz zu Lehrsatz 13,) als widersinnig erwiesen wurde.

Wer ferner die Sache richtig erwägt, wird merken, daß alle jene Widersinnigkeiten (wenn es in der Tat solche sind, worüber ich jetzt nicht streite), aus welchen geschlossen werden will, daß die ausgedehnte

Substanz endlich sei, keineswegs aus der Annahme einer unendlichen Quantität folgen, sondern aus der Annahme, daß die unendliche Quantität meßbar, und aus endlichen Teilen zusammengesetzt sei. Aus den gefolgerten Widersinnigkeiten kann daher nur geschlossen werden, daß die unendliche Quantität nicht meßbar ist, und nicht aus endlichen Teilen zusammengesetzt sein kann. Eben dies ist es nun aber, was ich oben (Lehrsatz 12 usw.) bereits bewiesen habe. Der Pfeil, welchen jene gegen mich abschnellen, trifft daher in Wahrheit sie selbst.

Wenn sie nun aber selbst aus dieser ihrer Widersinnigkeit schließen wollen, daß die ausgedehnte Substanz endlich sein müsse, so ist dies wahrlich ganz ebenso, als wenn jemand sich einbildet, der Kreis habe die Eigenschaften des Vierecks, und nun den Schluß daraus zieht, daß der Kreis keinen Mittelpunkt habe, dessen sämtliche nach der Peripherie gezogenen Linien einander gleich sind. Denn die körperliche Substanz, welche doch nur als unendlich, nur als einzig, und nur als unteilbar begriffen werden kann (s. die Lehrsätze 8, 5 und 12), denken sie sich aus endlichen Teilen bestehend, vielfach und teilbar, um schließen zu können, daß sie endlich sei. So wissen auch andere, welche sich einbilden, eine Linie sei aus Punkten zusammengesetzt, viele Beweise dafür beizubringen, daß eine Linie nicht ins Unendliche teilbar sei. Und in der Tat ist es nicht minder widersinnig zu behaupten, daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Teilen zusammengesetzt sei, als zu behaupten, ein Körper sei aus Flächen, die Flächen seien aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzt.

Alle, welche wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, müssen das zugeben, besonders aber diejenigen, welche behaupten, es gebe keinen leeren Raum. Denn wenn die körperliche Substanz so geteilt werden könnte, daß ihre Teile in der Wirklichkeit verschieden wären, warum sollte nicht ein Teil vernichtet werden können, während die andern Teile, wie zuvor, untereinander verbunden blieben? Warum müssen alle so zusammenpassen, daß es keinen leeren Raum gibt? Kann doch unter Dingen, welche tatsächlich voneinander unterschieden sind, eins sehr wohl ohne das andere sein, und in seinem Zustand verbleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber anderwärts), sondern alle Teile sich derart miteinander vereinigen müssen, daß es keinen leeren Raum gibt, so folgt auch daraus, daß sie in Wirklichkeit nicht unterschieden sein können, d. h., daß die körperliche Substanz, als Substanz, nicht geteilt werden kann.

Fragt aber nun jemand, weshalb der Mensch von Natur aus so sehr geneigt sei, die Quantität zu teilen, so antworte ich, daß die Quantität auf zweifache Weise von uns begriffen wird, einmal abstrakt oder

äußerlich, so nämlich, wie man sich dieselbe sinnlich vorstellt, und dann als Substanz, was vom Verstand allein geschieht. Richtet sich unsere Betrachtung auf die Quantität, wie sie die sinnliche Vorstellung auffaßt, was häufig und leichter von uns geschieht, so erscheint sie endlich, teilbar und aus Teilen zusammengesetzt; richtet sich aber unsere Betrachtung auf dieselbe, wie sie der Verstand allein auffaßt, und begreifen wir sie als Substanz, was sehr schwierig ist, dann erscheint sie, wie ich bereits zur Genüge bewiesen habe, unendlich, einzig und unteilbar. Dies wird allen, welche zwischen sinnlicher Vorstellung und Verstand zu unterscheiden wissen, hinlänglich klar sein; besonders wenn man noch bedenkt, daß die Materie überall dieselbe ist, und daß Teile an derselben bloß unterschieden werden können, sofern wir sie auf verschiedene Weise erregt vorstellen; weshalb sich ihre Teile nur in bezug auf die Daseinsform, nicht aber gegenständlich unterscheiden lassen. Wir begreifen z. B., daß das Wasser, sofern es Wasser ist, geteilt werden kann, und daß sich seine Bestandteile voneinander trennen lassen; nicht aber, sofern es körperliche Substanz ist, denn als solche kann es weder getrennt noch geteilt werden. Ferner: Wasser als Wasser entsteht und vergeht, als Substanz dagegen entsteht es und vergeht es nicht. — Damit glaube ich auch auf den zweiten Einwand geantwortet zu haben, da sich derselbe gleichfalls darauf gründet, daß die Materie als Substanz teilbar und aus Teilen zusammengesetzt sein soll.

Indessen, auch davon abgesehen, sehe ich gar nicht ein, weshalb die Materie der göttlichen Natur unwürdig sein soll, da es doch (nach Lehrsatz 14) außer Gott keine Substanz geben kann, von welcher sie leiden könnte. Alles, sage ich, ist in Gott, und alles, was geschieht, geschieht einzig und allein durch die Gesetze der unendlichen Natur Gottes, und folgt aus der Notwendigkeit seines Wesens (wie ich bald zeigen werde). Daher kann in keiner Weise gesagt werden, daß Gott von etwas anderem leide, oder daß die ausgedehnte Substanz der göttlichen Natur unwürdig sei, selbst wenn ihr Teilbarkeit zugeschrieben würde, sobald ihr nur Ewigkeit und Unendlichkeit zugestanden wird.

Doch für jetzt genug hiervon.

Sechzehnter Lehrsatz

Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) folgen.

Beweis

Dieser Lehrsatz muß jedem einleuchten, der erwägt, daß der Verstand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges viele Eigenschaften folgert, welche auch tatsächlich aus derselben (d. h. aus dem Wesen des Dinges selbst) notwendig folgen, und zwar um so mehr, je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, d. h. je mehr Realität das Wesen des definierten Dinges einschließt. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Definition 6), von denen jedes gleichfalls ein unendliches Wesen in seiner Art ausdrückt, so muß folglich aus ihrer Notwendigkeit Unendliches auf unendliche Weisen (d. h. alles, was von dem unendlichen Denken erfaßt werden kann) notwendig folgen. — W. z. b. w.

Zusatz I

Hieraus folgt erstens, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, welche von dem unendlichen Verstand erfaßt werden können.

Zusatz II

Hieraus folgt zweitens, daß Gott diese Ursache durch sich ist, nicht aber durch ein Nebensächliches (Hinzukommendes).

Zusatz III

Hieraus folgt drittens, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebzehnter Lehrsatz

Gott handelt nur nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

Beweis.

Daß aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, Unendliches absolut folgt, habe ich soeben, im 16. Lehrsatz, gezeigt, und im 15. Lehrsatz habe ich bewiesen, daß ohne Gott nichts ist und nichts begriffen werden kann, daß vielmehr alles in Gott ist. Es kann daher nichts außer ihm sein, von dem er zum Handeln bestimmt oder gezwungen würde. Und daher handelt Gott nur nach den Gesetzen seiner Natur, und von niemand gezwungen. — W. z. b. w.

Zusatz I

Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache gibt, welche Gott von außen oder von innen zum Handeln erregt, außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur.

Zusatz II

Hieraus folgt **zweitens**, daß Gott allein eine freie Ursache ist. Denn Gott allein existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach Lehrsatz 11 und Zusatz zu Lehrsatz 14), und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach dem vorigen Lehrsatz). Daher kann (nach Definition 7) er allein freie Ursache sein. — W. z. b. w.

Anmerkung

Andere meinen, Gott sei deshalb freie Ursache, weil er, wie sie glauben, bewirken kann, daß das, wovon ich sagte, daß es aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht steht, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Das aber wäre gerade so, als ob sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache keine Wirkung folge, was widersinnig ist. Ferner werde ich unten ohne Zuhilfenahme dieses Lehrsatzes zeigen, daß zur Natur Gottes weder Verstand noch Wille gehört.

Ich weiß allerdings, daß viele meinen, sie könnten beweisen, daß zur Natur Gottes der höchste Verstand und der freie Wille gehöre; denn sie sagen, daß sie nichts Vollkommeneres kennen, das sie Gott zuschreiben können, als das, was bei uns die höchste Vollkommenheit ist. Ferner, obgleich sie Gott als den tatsächlich Höchstdenkenden begreifen, glauben sie doch nicht, daß er alles, was er tatsächlich denkt, auch ausführen könne, so daß es existiert, denn damit glauben sie die Macht Gottes umzustoßen. Wenn, sagen sie, Gott alles, was in seinem Denken ist, erschaffen hätte, so könnte er ja nichts weiter erschaffen, und dies widerstreitet nach ihrer Meinung der Allmacht Gottes. Daher behaupten sie lieber, Gott sei gegen alles indifferent und er erschaffe nichts anderes, als das, was er nach irgendeinem absoluten Willen zu schaffen beschlossen habe.

Ich glaube jedoch deutlich genug gezeigt zu haben (s. Lehrsatz 16), daß aus der höchsten Macht Gottes, oder seiner unendlichen Natur, Unendliches auf unendliche Weisen, d. h. alles, mit Notwendigkeit hervorgegangen ist oder stets mit gleicher Notwendigkeit folgte, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit folgt, daß dessen drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Daher ist die Allmacht Gottes von Ewigkeit her wirksam gewesen, und wird in alle Ewigkeit in derselben Wirksamkeit verharren.

Auf diese Weise wird die Allmacht Gottes, nach meiner Ansicht wenigstens, als eine weit vollkommenere hingestellt. Ja, die Gegner

scheinen die Allmacht Gottes (es sei mir verstattet, offen zu reden) eigentlich zu leugnen. Sie sind nämlich gezwungen, einzuräumen, daß Gott Unendliches als erschaffbar denkt, was er doch niemals wird erschaffen können. Denn andernfalls, wenn er nämlich alles, was er denkt, erschaffen würde, würde er, nach ihrer Annahme, seine Allmacht erschöpfen, und damit unvollkommen werden. Um also Gott als vollkommen hinzustellen, kommen sie dahin, daß sie zugleich behaupten müssen, Gott könne nicht alles bewirken, worauf seine Macht sich erstreckt. Ich kann mir nicht denken, daß eine widersinnigere, und mit Gottes Allmacht in stärkerem Widerspruch stehende Ansicht ersonnen werden könnte.

Nun möchte ich auch noch über Verstand und Wille (Denken und Wollen), die wir gewöhnlich Gott zuschreiben, etwas sagen. — Wenn dieselben, nämlich Verstand und Wille, zum ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter jedem dieser beiden Attribute sicherlich etwas anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen ausmachen würden, müßten von unserm Verstand und Willen himmelweit verschieden sein, und könnten bloß dem Namen nach sich gleichen; nämlich nicht anders als das Sternbild Hund und das bellende Tier Hund einander gleichen. Ich beweise das also:

Wenn der Verstand zur göttlichen Natur gehört, so wird er nicht, wie unser Verstand, später als die gedachten Dinge (wie die meisten annehmen), oder gleichzeitig mit ihnen, von Natur aus sein können, da ja Gott ursächlich früher ist, als alle Dinge (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16); vielmehr ist die Wahrheit, und das formale Wesen der Dinge, darum so wie sie sind, weil sie im Verstand Gottes also objektiv existieren. Daher ist der Verstand Gottes, sofern er als das Wesen Gottes ausmachend begriffen wird, in Wahrheit die Ursache der Dinge, sowohl ihres Wesens als auch ihrer Existenz; was auch von denen bemerkt worden zu sein scheint, welche erklären, daß Gottes Verstand, Wille und Macht ein und dasselbe sind. Da also der Verstand Gottes die einzige Ursache der Dinge ist, nämlich (wie ich gezeigt habe) sowohl ihres Wesens, als auch ihrer Existenz, so muß er selbst notwendig von den Dingen verschieden sein, sowohl in Hinsicht ihres Wesens, als auch in Hinsicht ihrer Existenz. Denn das Verursachte unterscheidet sich von seiner Ursache genau in dem, was es von der Ursache hat. So z. B. ist ein Mensch die Ursache der Existenz, nicht aber des Wesens eines andern Menschen; denn dieses ist eine ewige Wahrheit. Darum können sie dem Wesen nach vollständig einander gleich sein, in der Existenz aber müssen sie sich voneinander unterscheiden. Und darum, wenn die Existenz des einen aufhört, hört darum nicht die Existenz des andern auf; wenn aber

das Wesen des einen zerstört werden und sich als falsch erweisen könnte, so würde auch das Wesen des andern zerstört werden. Deshalb muß das Ding, welches die Ursache sowohl des Wesens, als auch der Existenz einer Wirkung ist, sich von dieser Wirkung unterscheiden, sowohl in Hinsicht des Wesens als auch in Hinsicht der Existenz. Nun ist aber der Verstand Gottes die Ursache sowohl des Wesens, als auch der Existenz unseres Denkens: folglich ist der Verstand Gottes, sofern er als das göttliche Wesen ausmachend begriffen wird, von unserm Verstand, sowohl in Hinsicht des Wesens, als auch in Hinsicht der Existenz, verschieden, und er kann in nichts, als nur im Namen, ihm gleich sein, wie ich behauptete.

Bezüglich des Willens wird der Beweis ebenso geführt, was jeder leicht einsehen kann.

Achtzehnter Lehrsatz

Gott ist die innewohnende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge.

Beweis

Alles, was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden (nach Lehrsatz 15), und darum ist Gott (nach Zusatz I zu Lehrsatz 16) die Ursache aller Dinge, die in ihm sind. Damit ist das erste bewiesen. — Sodann kann es außer Gott keine Substanz geben (nach Lehrsatz 14), d. h. (nach Definition 3) kein Ding, das außer Gott in sich ist. Damit ist das zweite bewiesen. — Somit ist Gott die innewohnende, nicht aber die übergehende Ursache aller Dinge. — W. z. b. w.

Neunzehnter Lehrsatz

Gott, oder alle Attribute Gottes, sind ewig.

Beweis

Denn Gott ist (nach Definition 6) die Substanz, welche (nach Lehrsatz 11) notwendig existiert, d. h. (nach Lehrsatz 7), zu dessen Natur die Existenz gehört, oder (was dasselbe ist) aus dessen Definition folgt, daß er existiert, und also (nach Definition 3) ist er ewig. — Sodann ist unter Attribute Gottes das zu verstehen, was (nach Definition 4) das Wesen der göttlichen Substanz ausdrückt, d. h. das, was zur Substanz gehört. Eben dies, sage ich, müssen die Attribute selbst enthalten. Nun gehört zur Natur der Substanz (wie ich schon aus Lehrsatz 7 bewiesen habe) die Ewigkeit. Folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit in sich schließen, und also sind sie alle ewig. — W. z. b. w.

Anmerkung

Dieser Satz erhellt auch sehr deutlich aus der Art, wie ich (in Lehrsatz 11) die Existenz Gottes bewiesen habe. Aus diesem Beweise, sage ich, ergibt sich, daß das Dasein Gottes, wie auch sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist. — Ich habe übrigens (im 19. Lehrsatz der Prinzipien des Cartesius*)) die Ewigkeit Gottes noch auf andere Weise bewiesen und brauche dies hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigster Lehrsatz

Die Existenz Gottes und sein Wesen sind ein und dasselbe.

Beweis

Gott und seine sämtlichen Attribute sind (nach dem vorigen Lehrsatz) ewig, d. h. (nach Definition 8) jedes seiner Attribute drückt die Existenz aus. Dieselben Attribute Gottes also, welche (nach Definition 4) das ewige Wesen Gottes darstellen, stellen zugleich seine ewige Existenz dar; d. h. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht zugleich seine Existenz aus. Daher ist diese und sein Wesen ein und dasselbe. — W. z. b. w.

Zusatz I

Hieraus folgt erstens, daß das Dasein Gottes, ebenso wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Zusatz II

Hieraus folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind. Denn wenn sie sich hinsichtlich ihrer Existenz veränderten, müßten sie sich auch (nach dem vorigen Lehrsatz) hinsichtlich ihres Wesens verändern, d. h. (wie sich von selbst versteht) aus wahren zu falschen werden, und das wäre widersinnig.

Einundzwanzigster Lehrsatz

Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, mußte immer und unendlich existieren oder ist eben durch dieses Attribut ewig und unendlich.

Beweis

Man nehme (falls man dies bestreitet) womöglich an, daß aus der absoluten Natur Gottes etwas in einem Attribut Gottes erfolgt, was

*) Über diese Schrift siehe mein Vorwort zum „Theologisch-politischen Traktat" S. 12.

endlich ist, und eine beschränkte Existenz oder Dauer hat, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es ja als Attribut Gottes angenommen wird (nach Lehrsatz 11), seiner Natur nach notwendig unendlich. Sofern es dagegen eine Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Es kann aber (nach Definition 2) nur als endlich begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst beschränkt wird. Dies kann nun aber nicht durch das Denken geschehen, sofern es die Idee Gottes ausmacht, denn insofern wird es als endlich angenommen. Also durch das Denken, sofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, das aber (nach Lehrsatz 11) notwendig existieren muß. Es gibt also ein Denken, welches die Idee Gottes nicht ausmacht, weshalb aus seiner Natur, sofern es absolutes Denken ist, nicht notwendig die Idee Gottes folgt. (Denn es wird ein Denken begriffen, welches die Idee Gottes ausmacht, und ein Denken, welches sie nicht ausmacht.) Dies ist aber gegen die Voraussetzung. — Folglich wenn die Idee Gottes im Denken, oder irgend etwas (es ist einerlei, was genommen wird, da ja der Beweis allgemein gültig ist) in irgendeinem Attribut Gottes, aus der Notwendigkeit der absoluten Natur dieses Attributs folgt, so muß es notwendig unendlich sein. Dies das erste, was zu beweisen war.

Ferner kann das, was aus der Notwendigkeit der Natur eines Attributs auf diese Weise folgt, keine beschränkte Dauer haben. Denn wenn man dies bestreitet, so nehme man an, in irgendeinem Attribut Gottes gebe es ein Ding, das aus der Notwendigkeit der Natur irgendeines Attributs folgt, z. B. die Idee Gottes im Denken, und von dieser nehme man an, daß sie zu irgendeiner Zeit nicht existiert habe oder nicht existieren werde. Da aber das Denken als Attribut Gottes angenommen wird, so muß es sowohl notwendig, als auch unveränderlich existieren (nach Lehrsatz 11 und Zusatz II zu Lehrsatz 20). Über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus (da angenommen wird, daß sie zu irgendeiner Zeit nicht dagewesen sei, oder nicht dasein werde) müßte daher das Denken ohne die Idee Gottes existieren. Dies ist aber gegen die Voraussetzung; da angenommen wird, daß aus dem gegebenen Denken notwendig die Idee Gottes folgt. Folglich kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was notwendig aus der absoluten Natur irgendeines Attributs Gottes folgt, keine beschränkte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Dies das zweite w. z. b. w.

Man beachte, daß dasselbe von jedem Ding behauptet werden muß, welches in irgendeinem Attribut Gottes aus der absoluten Natur Gottes notwendig folgt.

Zweiundzwanzigster Lehrsatz

Alles, was aus einem anderen Attribut Gottes folgt, sofern dasselbe durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig, als unendlich durch dasselbe existiert, muß ebenfalls sowohl notwendig, als unendlich existieren.

Beweis

Der Beweis dieses Lehrsatzes wird ebenso geführt, wie der Beweis des vorigen.

Dreiundzwanzigster Lehrsatz

Jeder Modus, welcher sowohl notwendig als auch unendlich existiert, hat notwendig erfolgen müssen, entweder aus der absoluten Natur irgendeines Attributs Gottes, oder aus irgendeinem Attribut, das durch eine solche Modifikation modifiziert ist, welche sowohl notwendig als auch unendlich existiert.

Beweis

Denn der Modus ist in einem anderen, durch welches er begriffen werden muß (nach Definition 5), d. h. (nach Lehrsatz 15), er ist bloß in Gott, und kann bloß durch Gott begriffen werden. Wenn also ein Modus als notwendig existierend und unendlich seiend begriffen wird, so muß beides notwendig geschlossen oder erkannt werden durch irgendein Attribut Gottes, sofern dasselbe so begriffen wird, daß es Unendlichkeit und Notwendigkeit der Existenz, oder (was nach Definition 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückt, d. h. (nach Definition 6 und Lehrsatz 19), sofern es absolut betrachtet wird. Also hat der Modus, welcher sowohl notwendig als auch unendlich existiert, aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgen müssen, und zwar entweder unmittelbar (worüber Lehrsatz 21), oder mittelbar, durch eine Modifikation, welche aus dessen absoluter Natur folgt, d. h. (nach dem vorigen Lehrsatz) welche sowohl notwendig, als auch unendlich existiert. — W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Lehrsatz

Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt die Existenz nicht ein.

Beweis

Der Satz erhellt aus Definition 1. Denn das, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) die Existenz einschließt, ist Ursache seiner selbst, und existiert nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur.

Zusatz

Hieraus folgt, daß Gott nicht bloß die Ursache ist, daß die Dinge zu existieren anfangen, sondern auch, daß sie im Existieren verharren, oder (um mich eines scholastischen Ausdrucks zu bedienen) daß Gott die „Seinsursache" der Dinge ist. Denn, mögen die Dinge existieren oder nicht existieren, sobald wir auf ihr Wesen achten, finden wir, daß dasselbe weder Existenz noch Dauer in sich schließt. Ihr Wesen kann daher die Ursache weder ihrer Existenz, noch ihrer Dauer sein, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein schon die Existenz gehört (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14).

Fünfundzwanzigster Lehrsatz

Gott ist nicht nur die wirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens der Dinge.

Beweis

Verneint man dieses, so wäre also Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge. Es kann also (nach Axiom IV) das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden. Das aber ist (nach Lehrsatz 15) widersinnig. Also ist Gott auch die Ursache des Wesens der Dinge. — W. z. b. w.

Anmerkung

Dieser Lehrsatz folgt deutlicher noch aus Lehrsatz 16. Denn aus diesem folgt, daß aus der gegebenen göttlichen Natur sowohl das Wesen der Dinge, als auch ihre Existenz, notwendig geschlossen werden muß; und, um es kurz zu sagen, in dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst heißt, muß er auch die Ursache aller Dinge heißen, was sich noch deutlicher aus dem folgenden Zusatz ergibt.

Zusatz

Die einzelnen Dinge sind nichts als Erregungen, oder Daseinsformen (Modi), durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus Lehrsatz 15 und Definition 5.

Sechsundzwanzigster Lehrsatz

Ein Ding, welches bestimmt ist, irgend etwas zu wirken, ist notwendig von Gott also bestimmt worden; und ein Ding, welches von Gott nicht bestimmt worden ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen.

Beweis

Dasjenige, wegen dessen man von den Dingen sagt, daß sie bestimmt sind, irgend etwas zu wirken, muß notwendig etwas Positives sein (was an sich klar ist); daher ist Gott aus der Notwendigkeit seiner Natur (nach den Lehrsätzen 25 und 16) die wirkende Ursache sowohl von dessen Wesen als auch von dessen Existenz. Damit ist das erste bewiesen. — Daraus folgt aber auch die zweite Aufstellung des Lehrsatzes aufs deutlichste. Denn, wenn ein Ding, das von Gott nicht bestimmt ist, sich selbst bestimmen könnte, so würde der erste Teil dieses Satzes falsch sein; was widersinnig ist, wie gezeigt worden.

Siebenundzwanzigster Lehrsatz

Ein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu wirken, kann nicht sich selbst zu einem nichtbestimmten machen.

Beweis

Dieser Lehrsatz erhellt aus Axiom III.

Achtundzwanzigster Lehrsatz

Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann nicht existieren und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Existieren und zum Wirken von einer anderen Ursache bestimmt wird, welche ebenfalls endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat. Und wiederum kann diese Ursache auch nicht existieren, und nicht zum Wirken bestimmt werden, wenn sie nicht von einer anderen, welche ebenfalls endlich ist, und eine bestimmte Existenz hat, zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Und so ins Unendliche.

Beweis

Alles, was zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott also bestimmt (nach Lehrsatz 26 und Zusatz zu Lehrsatz 24). Was aber endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, kann von der absoluten Natur eines göttlichen Attributs nicht abgeleitet werden. Denn was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs folgt, ist unendlich und ewig nach Lehrsatz 21). Somit mußte es aus Gott, oder einem göttlichen Attribut folgen, sofern dieses als in irgendeiner Weise erregt betrachtet wird. Denn außer der Substanz und den Daseinsformen (modi) gibt es nichts (nach Axiom I und den Definitionen 3 und 5), und die Daseins-

formen sind (nach Zusatz zu Lehrsatz 25) nichts als Erregungen der göttlichen Attribute. Aber aus Gott oder einem göttlichen Attribut, sofern es durch irgendeine Modifikation erregt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es ebenfalls nicht folgen (nach Lehrsatz 22). Es mußte also folgen oder zum Existieren und Wirken bestimmt werden, aus bzw. von Gott oder einem göttlichen Attribut, sofern dieses modifiziert ist durch eine Modifikation, welche endlich ist und eine bestimmte Existenz hat. Damit wäre das erste bewiesen.

Ferner mußte wiederum diese Ursache oder dieser Modus (aus demselben Grunde, aus welchem schon der erste Teil dieses Satzes bewiesen worden ist) ebenfalls von einer anderen bestimmt werden, die auch endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, und diese letzte wieder (aus dem gleichen Grund) von einer anderen, und so immer fort (aus dem gleichen Grund) ins Unendliche. — W. z. b. w.

Anmerkung

Da manche Dinge von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußten, nämlich diejenigen, welche aus seiner absoluten Natur notwendig folgen, indem diese ersten Dinge alle diejenigen vermittelten, welche doch ohne Gott weder sein noch begriffen werden können, so folgt hieraus erstens, daß Gott die absolut nächste Ursache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge ist; nicht aber in ihrer Gattung, wie man sagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Ursache weder sein noch begriffen werden (nach Lehrsatz 15 und Zusatz zu Lehrsatz 24). — Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Ursache der einzelnen Dinge genannt werden kann, außer etwa aus dem Grunde, damit wir sie von denen unterscheiden, die er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, die aus seiner absoluten Natur folgen. Denn unter einer entfernten Ursache verstehen wir eine solche, welche mit der Wirkung auf keine Weise verbunden ist. Alles aber, was ist, ist in Gott, und hängt von Gott dermaßen ab, daß sie ohne ihn weder sein, noch begriffen werden können.

Neunundzwanzigster Lehrsatz

In der Natur gibt es kein Zufälliges, sondern alles ist vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken.

Beweis

Alles, was ist, ist in Gott (nach Lehrsatz 15). Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding heißen, denn er existiert notwendig, nicht aber zufällig (nach Lehrsatz 11). Ferner sind die Daseinsformen der gött-

lichen Natur aus dieser ebenfalls notwendig, nicht aber zufällig erfolgt (nach Lehrsatz 16); und zwar entweder, sofern die göttliche Natur absolut (nach Lehrsatz 21), oder sofern sie als auf gewisse Weise zu wirken bestimmt betrachtet wird (nach Lehrsatz 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Daseinsformen, nicht nur, sofern sie einfach existieren (nach Zusatz zu Lehrsatz 24), sondern auch (nach Lehrsatz 26), sofern sie als etwas zu wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie (nach demselben Lehrsatz) von Gott nicht bestimmt sind, so ist es unmöglich, nicht bloß zufällig, daß sie sich selbst bestimmen; und umgekehrt (nach Lehrsatz 27), wenn sie von Gott bestimmt sind, so ist es unmöglich, nicht bloß zufällig, daß sie sich zu nicht bestimmten machen. Also ist alles vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht bloß um zu existieren, sondern auch, um auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken, und ein Zufälliges gibt es nicht. — W. z. b. w.

Anmerkung

Bevor ich weiter gehe, will ich hier auseinandersetzen, was wir unter „schaffende Natur“ (natura naturans) und was wir unter „geschaffene Natur“ (natura naturata) zu verstehen haben, oder eigentlich bloß daran erinnern. Denn wie ich glaube, ergibt sich bereits aus dem Bisherigen, daß wir unter „schaffende Natur“ das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. h. (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14 und Zusatz II zu Lehrsatz 17) Gott, sofern er als freie Ursache betrachtet wird. Unter „geschaffene Natur“ aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt, d. h. alle Daseinsformen der Attribute Gottes, sofern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder sein noch begriffen werden können.

Dreißigster Lehrsatz

Der Verstand (die Erkenntnis), ob in Wirklichkeit endlich oder in Wirklichkeit unendlich, muß die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes umfassen und nichts anderes.

Beweis

Eine wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen (nach Axiom VI), d. h. (wie an sich klar) das, was im Verstand objektiv enthalten ist, muß notwendig in der Natur vorhanden sein. Nun gibt es aber in der Natur (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14) nur eine Substanz, nämlich Gott, und keine anderen Erregungen (nach Lehrsatz 15) als die, welche in

Gott sind, und welche (nach demselben Lehrsatz) ohne Gott nicht sein, noch begriffen werden können. Somit muß der Verstand, ob er in Wirklichkeit endlich oder in Wirklichkeit unendlich ist, die Attribute Gottes und die Affektionen Gottes umfassen und nichts anderes. — W. z. b. w.

Einunddreißigster Lehrsatz

Der wirkliche Verstand (die wirkliche Erkenntnis), mag er endlich oder unendlich sein, wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe usf., müssen zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden Natur gerechnet werden.

Beweis

Denn unter Verstand verstehe ich (wie selbstverständlich) nicht das absolute Denken, sondern nur eine gewisse Daseinsform (modus) des Denkens, welche Daseinsform sich von anderen Daseinsformen, wie Begierde, Liebe usf., unterscheidet, und daher (nach Definition 5) durch das absolute Denken begriffen werden muß; nämlich (nach Lehrsatz 15 und Definition 6) durch irgendein Attribut Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen des Denkens ausdrückt, so begriffen werden muß, daß es ohne dasselbe weder sein, noch begriffen werden kann. Daher muß er (nach Anmerkung zu Lehrsatz 29) zur geschaffenen Natur, nicht aber zur schaffenden, gerechnet werden, wie auch die übrigen Daseinsformen des Denkens. — W. z. b. w.

Anmerkung

Der Grund, warum ich hier von wirklichem Verstand rede, ist nicht, weil ich etwa zugebe, daß es irgendeinen potentiellen Verstand gibt, sondern weil ich jede Verwirrung zu vermeiden trachte, wollte ich nur von etwas sprechen, das uns vollständig klar ist, nämlich von der Erkenntnis selbst, die von uns deutlicher als alles andere begriffen wird. Denn wir können nichts erkennen, was nicht zum vollkommneren Verständnis der Erkenntnis beitragen würde.

Zweiunddreißigster Lehrsatz

Der Wille kann nicht freie Ursache, sondern nur notwendige heißen.

Beweis

Der Wille ist nur eine gewisse Form des Denkens, ebenso wie der Verstand. Daher kann jedes einzelne Wollen (nach Lehrsatz 28) nur dann existieren und nur dann zum Wirken bestimmt werden, wenn es von einer Ursache bestimmt wird und diese wiederum von einer anderen,

usf. ins Unendliche. Wird der Wille als unendlich angenommen, so muß er ebenfalls zum Existieren und Wirken von Gott bestimmt werden; nicht sofern Gott die absolut unendliche Substanz ist, sondern sofern er ein Attribut hat, welches das unendliche und ewige Wesen des Denkens ausdrückt (nach Lehrsatz 23). Auf welche Weise also der Wille begriffen wird, ob als endlich oder als unendlich, erfordert er eine Ursache, von welcher er zum Existieren und Wirken bestimmt wird. Daher kann er (nach Definition 7) nicht freie Ursache heißen, sondern nur notwendige oder gezwungene. — W. z. b. w.

Zusatz I

Hieraus folgt erstens, daß Gott nicht aus freiem Willen wirkt.

Zusatz II

Hieraus folgt zweitens, daß Wille und Verstand zur Natur Gottes sich verhalten wie Bewegung und Ruhe und überhaupt wie alles Natürliche, welches zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise von Gott bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles Übrige, einer Ursache, von welcher er zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches folgt, kann man darum doch ebensowenig von Gott sagen, er handle aus freiem Willen, als man wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe folgt (denn auch aus diesen folgt Unendliches), von ihm sagen kann, er handle aus freier Bewegung und Ruhe. Der Wille gehört darum zur Natur Gottes nicht mehr als alles übrige Natürliche, vielmehr verhält er sich zu ihr gerade so wie Bewegung und Ruhe und alles Übrige, welches, wie ich gezeigt habe, aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von ihr zum Existieren und Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird.

Dreiunddreißigster Lehrsatz

Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht worden sind.

Beweis

Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes mit Notwendigkeit erfolgt (nach Lehrsatz 16) und vermöge der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken (nach Lehrsatz 29). Hätten also die Dinge von anderer Beschaffen-

heit sein, oder auf andere Weise zum Wirken bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte auch die Natur Gottes eine andere sein können, als sie wirklich ist. Dann aber müßte (nach Lehrsatz 11) jene andere Natur auch existieren, und es müßte sonach zwei oder mehrere Götter geben, was (nach Zusatz I zu Lehrsatz 14) widersinnig ist. Daher konnten die Dinge auf keine andere Weise und nach keiner anderen Ordnung usf. — W. z. b. w.

1. Anmerkung

Nachdem ich hiermit sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, wegen dessen sie als zufällige bezeichnet werden könnten, will ich noch mit wenigen Worten auseinandersetzen, was wir unter zufällig zu verstehen haben; vorher aber, was unter notwendig und unmöglich. Ein Ding heißt notwendig entweder in bezug auf sein Wesen oder in bezug auf seine Ursache. Denn die Existenz eines Dinges folgt mit Notwendigkeit entweder aus dem Wesen und der Definition desselben, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Diese Gründe sind es auch, weshalb eine Sache unmöglich heißt, weil nämlich entweder das Wesen, oder die Definition desselben das Gegenteil in sich schließt, oder weil keine äußere Ursache gegeben ist, die bestimmt wäre, ein solches Ding hervorzubringen. Zufällig aber wird ein Ding aus keinem anderen Grund genannt als wegen unserer mangelhaften Erkenntnis. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch in sich schließt, oder von dem wir gewiß wissen, daß es keinen Widerspruch in sich schließt, während wir dennoch über dessen Existenz nichts Sicheres behaupten können, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, ein solches Ding kann uns weder als notwendig, noch als unmöglich erscheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung

Aus Vorstehendem folgt klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie ja aus der gegebenen vollkommensten Natur mit Notwendigkeit erfolgt sind. Und zwar wird damit Gott nicht irgendeiner Unvollkommenheit geziehen, denn eben dessen Vollkommenheit nötigt uns, dies zu behaupten. Es würde sogar aus dem Gegenteil klar folgen (wie ich bereits gezeigt), daß Gott nicht höchst vollkommen wäre; weil man nämlich, wenn die Dinge auf andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuschreiben müßte, verschieden von derjenigen, welche wir aus der Betrachtung des höchsten Wesens demselben zuzuschreiben genötigt sind.

Indessen zweifle ich nicht, daß viele diese Ansicht als eine widersinnige verspotten und gar keine Lust haben, sie näher zu erwägen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil sie Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben gewöhnt sind, ganz verschieden von derjenigen, welche von mir (Definition 7) dargelegt wurde; nämlich einen absoluten Willen. Allein ich zweifle auch wieder nicht, daß wenn sie über die Sache nachdenken und die Reihe meiner Beweise genau erwägen würden, sie selbst schließlich eine solche Freiheit, wie sie Gott eine zuschreiben, nicht bloß als Verkehrtheit, sondern auch als großes Hindernis des Wissens vollständig verwerfen würden. Es ist unnötig, hier zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 gesagt wurde. Doch will ich ihnen zuliebe noch zeigen, daß, wenn auch eingeräumt würde, daß der Wille zum Wesen Gottes gehöre, nichtsdestoweniger aus dessen Vollkommenheit folgte, daß die Dinge auf keine andere Weise und nach keiner anderen Ordnung von Gott geschaffen werden konnten.

Es wird dies leicht gezeigt werden können, wenn wir zunächst das betrachten, was die Gegner selbst einräumen, nämlich daß es allein von Gottes Beschluß und Willen abhängt, daß jedes Ding ist, was es ist; denn sonst wäre Gott nicht die Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren; denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen werden. Da es nun in der Ewigkeit kein Wann gibt, kein Vorher und kein Nachher, so folgt hieraus, nämlich aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas anderes beschließen konnte, oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen ist, noch ohne sie sein kann.

Aber, sagen die Gegner, wenn auch angenommen würde, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit her etwas anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde daraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. — Allein, wenn sie das sagen, so geben sie zugleich zu, daß Gott seine Beschlüsse ändern könne. Denn wenn Gott über die Natur und ihre Ordnung anderes beschlossen hätte, als er beschlossen hat, d. h. wenn er über die Natur etwas anderes gewollt und gedacht hätte, so hätte er notwendig einen anderen Verstand, als er wirklich hat, und einen anderen Willen, als er wirklich hat. Und wenn man Gott einen anderen Verstand und einen anderen Willen zuschreiben darf, ohne irgendeine Veränderung seines Wesens und seiner Vollkommenheit, welcher Grund wäre vorhanden, daß Gott nicht jetzt seine Beschlüsse über die geschaffenen Dinge ändern und dabei doch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn in bezug auf sein Wesen und seine Vollkommenheit ist es ja einerlei, auf welche Weise sein Verstand und sein Wille begriffen wird. Ferner geben alle mir be-

kannten Philosophen zu, daß es in Gott keinen potentiellen Verstand, sondern nur einen wirklichen gibt. Da aber sowohl sein Verstand als auch sein Wille sich von seinem Wesen nicht unterscheidet, was ebenfalls alle zugeben, so folgt daraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verstand in der Wirklichkeit gehabt hätte und einen anderen Willen, auch sein Wesen notwendig ein anderes wäre, und ferner daß (wie ich anfangs geschlossen), wenn die Dinge anders als sie wirklich sind, von Gott hervorgebracht worden wären, der Verstand Gottes und sein Wille, d. h. (wie zugegeben wird) sein Wesen, ein anderes sein müßte, was widersinnig wäre.

Da also die Dinge auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieser Behauptung aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, so kann gewiß keine gesunde Vernunft uns überreden, zu glauben, Gott habe nicht alles, was in seinem Verstand ist, mit derselben Vollkommenheit, womit er es gedacht, erschaffen wollen.

Indessen wird man sagen: In den Dingen ist weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit; sondern dasjenige in ihnen, weshalb sie vollkommen oder unvollkommen sind, gut oder schlecht heißen, hängt vom Willen Gottes allein ab. Hätte daher Gott gewollt, so hätte er machen können, daß das, was jetzt Vollkommenheit ist, die höchste Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. — Allein, was hieße dies anders, als offen behaupten, Gott, der doch das, was er will, notwendig denkt, könne durch seinen Willen machen, daß er die Dinge auf andere Weise denkt, als er sie denkt; was (wie ich bereits gezeigt) ein großer Unsinn ist.

Ich kann daher den Beweis gegen die Gegner selbst folgendermaßen umkehren: alles hängt ab von der Macht Gottes. Sollten daher die Dinge anders beschaffen sein können, so müßte notwendig auch der Wille Gottes anders beschaffen sein. Nun kann aber der Wille Gottes nicht anders beschaffen sein (wie ich bereits aus der Vollkommenheit Gottes sehr klar gezeigt habe). Folglich können die Dinge nicht anders beschaffen sein.

Ich gestehe, daß diese Meinung, welche alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken alles abhängig sein läßt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Meinung jener, welche behaupten, Gott mache alles unter dem Gesichtspunkt des Guten. Denn diese scheinen etwas außer Gott anzunehmen, das von Gott nicht abhängt, und das Gott bei seinem Wirken sich zum Muster nimmt, oder auf das er, wie auf ein bestimmtes Ziel, hinarbeitete. Dies heißt wahrlich nichts anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen; das Widersinnigste, was man von Gott behaupten kann, der, wie gezeigt

wurde, die erste und einzige freie Ursache ist, sowohl des Wesens aller Dinge, wie auch ihrer Existenz. Ich habe daher nicht nötig, mit der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu vergeuden.

Vierunddreißigster Lehrsatz

Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis

Denn aus der bloßen Notwendigkeit seines Wesens folgt, daß Gott die Ursache seiner selbst (nach Lehrsatz 11) und (nach Lehrsatz 16 und dessen Zusatz) aller Dinge ist. Folglich ist die Macht Gottes, durch welche er und alles ist und handelt, sein Wesen selbst. — W. z. b. w.

Fünfunddreißigster Lehrsatz

Alles, was wir begreifen als in Gottes Macht seiend, ist notwendig.

Beweis

Denn alles, was in Gottes Macht ist, muß (nach dem vorigen Lehrsatz) in seinem Wesen so enthalten sein, daß es aus demselben notwendig folgt; also ist es notwendig. — W. z. b. w.

Sechsunddreißigster Lehrsatz

Es existiert nichts, aus dessen Natur nicht eine Wirkung folgte.

Beweis

Alles, was existiert, drückt die Natur oder das Wesen Gottes auf gewisse und bestimmte Weise aus (nach Zusatz zu Lehrsatz 25), d. h. (nach Lehrsatz 34) alles, was existiert, drückt die Macht Gottes, welche die Ursache aller Dinge ist, auf gewisse und bestimmte Weise aus; also muß (nach Lehrsatz 16) irgendeine Wirkung aus demselben folgen. — W. z. b. w.

John Locke

1632—1704

Über den menschlichen Verstand

Eine Abhandlung von John Locke*)

Dem Geiste sind keine Grundbegriffe angeboren

§ 1. *Der Nachweis des Weges, auf dem wir zu irgendwelchem Wissen gelangen, genügt, um darzutun, daß es nicht angeboren ist.* — Bei manchen Leuten steht die Ansicht fest, daß der Verstand gewisse ihm angeborene Grundbegriffe enthalte, gewisse ursprüngliche Vorstellungen, κοιναὶ ἔννοιαι, dem menschlichen Bewußtsein gleichsam aufgeprägte Schriftzüge, die die Seele bei ihrem ersten Eintritt in das Dasein empfange und mit sich in die Welt bringe. Um vorurteilsfreie Leser von der Unrichtigkeit dieser Annahme zu überzeugen, würde es genügen, wenn ich nur zeigte (was mir hoffentlich in den nächstfolgenden Teilen dieser Abhandlung gelingen wird), wie die Menschen bloß durch den Gebrauch ihrer natürlichen Fähigkeiten alles Wissen, das sie besitzen, ohne Beihilfe irgendwelcher angeborenen Eindrücke erwerben und ohne solche ursprünglichen Vorstellungen oder Grundbegriffe zur Gewißheit gelangen können. Denn ich denke, jedermann wird leicht zugeben, daß es ungereimt sein würde, die Ideen der Farben für einem Geschöpfe angeboren zu halten, dem Gott das Gesicht und die Kraft gegeben hat, sie vermittelst der Augen von äußeren Gegenständen zu empfangen; und nicht weniger unvernünftig wäre es, verschiedene Wahrheiten den Eindrücken der Natur und angeborenen Charaktern zuzuschreiben, wenn wir Fähigkeiten in uns wahrnehmen können, die uns in den Stand setzen, dieselben mit ebenso großer Leichtigkeit und Sicherheit zu erkennen, als wenn sie dem Geiste ursprünglich eingeprägt wären.

Weil es aber niemandem ohne Tadel gestattet ist, bei der Erforschung der Wahrheit seinen eigenen Gedanken zu folgen, wenn sie ihn auch nur ein wenig von der gemeinen Heerstraße ableiten, so werde ich die Gründe, die mich an der Wahrheit jener Meinung zweifeln ließen, zur Entschuldigung meines Irrtums auseinandersetzen für den Fall, daß ich mich in einem solchen befinde, was ich denen zu erwägen überlasse, die

*) Vergl. Deussen, Seite 81—93.

gleich mir entschlossen sind, sich die Wahrheit anzueignen, wo immer sie dieselbe finden.

§ 2. Das Hauptargument des allgemeinen Beifalls. — Nichts wird allgemeiner für zugestanden angenommen, als daß es gewisse sowohl spekulative wie praktische (denn von beiden ist die Rede) Grundsätze gebe, denen die ganze Menschheit stets und überall beistimme, die deshalb — so folgert man — notwendigerweise dauernde Eindrücke sein müßten, die die Seelen der Menschen bei ihrem ersten Eintritt in das Dasein empfingen, und die sie ebenso notwendig und tatsächlich mit sich in die Welt brächten, wie irgendeine der ihnen innewohnenden Fähigkeiten.

§ 3. Der allgemeine Beifall beweist nicht das Angeborensein. — Dieses von dem allgemeinen Beifall hergenommene Argument ist insofern ein unglückliches, als, wenn es tatsächlich wahr wäre, daß es gewisse von allen Menschen anerkannte Wahrheiten gebe, darin kein Beweis für deren Angeborensein liegen würde, wenn sich auf irgendwelche andere Weise zeigen ließe, wie die Menschen zu jener allgemeinen Übereinstimmung in den Sachen, worüber sie einer Meinung sind, kommen mögen; und ich denke, das läßt sich tun.

§ 4. Den Sätzen: „was ist, das ist“, und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, wird nicht allgemein zugestimmt. — Was aber noch schlimmer ist, dieses Argument vom allgemeinen Beifall, dessen man sich bedient, um die Existenz angeborener Grundsätze zu beweisen, scheint mir vielmehr zu zeigen, daß es solche nicht gibt, weil es keine gibt, denen die ganze Menschheit stets und überall beistimmte. Ich werde mit den spekulativen beginnen und als Beispiel die gepriesenen Grundlagen des Beweisens: „was ist, das ist“, und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, benutzen, die, wie ich glaube, unter allen anderen den am meisten anerkannten Anspruch auf Angeborenheit haben. Ihr Ruf als allgemein angenommene Axiome steht so fest, daß es ohne Zweifel für seltsam gelten wird, wenn irgend jemand daran zu zweifeln scheint. Dennoch nehme ich mir die Freiheit zu sagen, daß diese Sätze soweit davon entfernt sind, allgemeinen Beifall zu finden, daß es einen großen Teil der Menschheit gibt, denen sie nicht einmal bekannt sind.

§ 5. Sie sind dem Geiste nicht von Natur eingeprägt, weil sie den Kindern, Idioten usw. nicht bekannt sind. — Denn erstens liegt es auf der Hand, daß alle Kinder und Idioten nicht den geringsten Begriff oder Gedanken von ihnen haben, und dieser Mangel genügt, um den allgemeinen Beifall zu vernichten, der notwendig der unausbleibliche Begleiter aller angeborenen Wahrheiten sein muß;

denn es scheint mir fast ein Widerspruch darin zu liegen, wenn man sagen wollte, es gebe der Seele eingeprägte Wahrheiten, die sie nicht bemerke oder verstehe, da das Einprägen, wenn es überhaupt einen Sinn hat, nur darin bestehen kann, daß die Erkenntnis gewisser Wahrheiten bewirkt wird. Denn daß dem Geiste etwas eingeprägt werde, ohne daß es ihm zum Bewußtsein käme, scheint mir kaum verständlich zu sein. Wenn deshalb Kinder und Idioten Seelen haben oder einen Geist besitzen, die mit solchen Eindrücken versehen sind, so müssen sie diese unausbleiblich bemerken, sie müssen diese Wahrheiten notwendig erkennen und ihnen beipflichten, und da sie das nicht tun, gibt es augenscheinlich solche Eindrücke nicht. Denn, wenn es keine von Natur eingeprägten Vorstellungen sind, wie können sie dann angeboren sein? und, wenn es eingeprägte Vorstellungen sind, wie können sie dann unbekannt sein? Sagen, daß eine Vorstellung dem Geiste eingeprägt sei und doch zugleich behaupten, daß der Geist kein Bewußtsein von ihr habe und sie noch niemals beachtete, heißt, ihre Einprägung zunichte machen. Von keinem Satze, der dem Geiste noch niemals bekannt gewesen ist, dessen er sich noch niemals bewußt geworden, kann man sagen, daß er in ihm enthalten sei. Denn, wenn das bei einem zulässig ist, dann darf man aus demselben Grunde von allen wahren Sätzen, denen der Geist jemals zustimmen mag, behaupten, sie seien in ihm enthalten und ihm eingeprägt; indem, wenn sich von irgendeinem, der dem Geiste bisher unbekannt geblieben, sagen läßt, er sei in ihm enthalten, dies nur deshalb gestattet sein kann, weil der Geist fähig ist, ihn kennen zu lernen und dies von allen Wahrheiten gilt, die er jemals einsehen wird. Ja, auf die Art können dem Geiste Wahrheiten eingeprägt sein, die er niemals gewußt hat, noch jemals wissen wird; denn jemand kann lange in der Unkenntnis mancher Wahrheiten leben und endlich darin sterben, zu deren Erkenntnis, und zwar mit Sicherheit, sein Geist befähigt war. So daß, wenn die behauptete Einprägung von Natur in der Möglichkeit des Wissens besteht, alle Wahrheiten, zu deren Erkenntnis einer jemals gelangt, aus diesem Grunde Stück für Stück angeboren sein werden; und dieser Hauptpunkt wird auf nichts mehr als eine recht unpassende Ausdrucksweise hinauslaufen, die, während sie das Gegenteil zu behaupten vorgibt, nur dasselbe sagt wie die, welche angeborene Grundbegriffe leugnen. Denn niemand hat, meine ich, jemals geleugnet, daß der Geist fähig sei, manche Wahrheiten zu erkennen. Die Fähigkeit, heißt es, ist angeboren, das Wissen ist erworben. Wozu soll denn aber dieser Kampf für gewisse angeborene Axiome dienen? Wenn Wahrheiten dem Verstande eingeprägt sein können, ohne daß sie bemerkt werden, so sehe ich nicht ein, daß zwischen den Wahrheiten, zu deren Erkenntnis der Geist fähig ist, hinsichtlich ihres Ursprungs

irgendein Unterschied bestehen könnte; sie müssen alle angeboren oder alle erworben sein; vergeblich würde man versuchen, hier einen Unterschied zu machen. Wer von angeborenen Gedanken im Verstande spricht, kann deshalb (wenn er darunter eine besondere Art von Wahrheiten versteht) nicht meinen, daß der Verstand solche Wahrheiten enthalte, die er noch niemals erfaßt hat und die ihm noch völlig unbekannt sind. Denn, wenn diese Worte (im Verstande enthalten sein) irgendwie zutreffend sind, so bedeuten sie „verstanden werden", so daß „im Verstande enthalten sein und nicht verstanden werden", „im Geiste enthalten sein und niemals bemerkt werden", ganz dasselbe ist, als wenn jemand sagte, etwas sei und sei zugleich nicht im Geiste oder Verstande. Wenn also diese beiden Sätze: „was ist, das ist", und: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein", uns von Natur eingeprägt sind, so können sie den Kindern nicht unbekannt sein. Kleine Kinder und alle beseelten Wesen müssen sie notwendig in ihrem Verstande haben, ihre Wahrheit einsehen und denselben beipflichten.

§ 6. *Erwiderung darauf, daß sie den Menschen bewußt werden, sobald diese zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen.* — Um dieser Folgerung zu entgehen, erwidert man gewöhnlich, daß alle Menschen sie einsehen und ihnen beipflichten, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft kommen, und daß dies genüge, um ihr Angeborensein zu beweisen. Darauf entgegne ich:

§ 7. Zweifelhafte Ausdrücke, die kaum irgendwelchen Sinn haben, gelten bei denen für klare Gründe, die, weil sie voreingenommen sind, sich nicht die Mühe geben, auch nur das zu prüfen, was sie selbst sagen. Denn damit diese Antwort sich mit irgendeinem erträglichen Sinn auf unser gegenwärtiges Thema anwenden lasse, muß sie eins von beiden folgenden Dingen bedeuten: entweder daß, sobald die Menschen zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, jene vermeintlich angeborenen Inschriften ihnen bekannt und von ihnen wahrgenommen werden, oder aber daß der Gebrauch und die Übung ihrer Vernunft den Menschen bei der Entdeckung jener Grundsätze behilflich sind und sie ihnen gewiß bekannt machen.

§ 8. *Wenn die Vernunft sie entdeckte, so würde dadurch ihr Angeborensein nicht bewiesen.* — Wenn man glaubt, daß die Menschen jene Grundsätze durch den Gebrauch ihrer Vernunft entdecken können, und daß dies genüge, um deren Angeborensein zu beweisen, so liegt darin folgende Schlußfolgerung, nämlich: daß alle Wahrheiten, die die Vernunft uns mit Gewißheit offenbaren, und wofür sie unsere feste Zustimmung gewinnen kann, dem Geiste von Natur eingeprägt seien, indem der allgemeine Beifall, der als Kennzeichen derselben dienen

soll, auf nicht mehr als darauf hinausläuft, daß wir imstande sind, durch den Gebrauch der Vernunft zu einer sicheren Kenntnis ihrer zu gelangen und ihnen beizupflichten; und hiernach gibt es keinen Unterschied zwischen den Axiomen der Mathematiker und den daraus von ihnen abgeleiteten Lehrsätzen; alle müssen gleichermaßen für angeboren gelten, weil alle mit Hilfe der Vernunft entdeckt worden sind, und ihre Wahrheit von einem vernünftigen Geschöpfe sicher erkannt werden kann, wenn es sein Denkvermögen auf diesen Gegenstand recht anwendet.

§ 9. Daß die Vernunft sie entdecke, ist nicht wahr. — Aber wie kann man glauben, daß der Gebrauch der Vernunft zur Entdeckung von Grundsätzen nötig sei, die für angeboren gelten, wenn die Vernunft (wie man uns lehrt) nur das Vermögen ist, unbekannte Wahrheiten aus schon bekannten Grundbegriffen oder Sätzen abzuleiten? Zu wessen Entdeckung wir die Vernunft nötig haben, das kann sicherlich niemals für angeboren gelten, sonst werden uns, wie gesagt, alle sicheren Wahrheiten, die wir jemals durch die Vernunft kennen lernen, dafür gelten müssen. Wir könnten ebensogut den Gebrauch der Vernunft für erforderlich halten, damit unsere Augen sichtbare Gegenstände wahrnehmen, als daß die Vernunft oder deren Anwendung nötig sein sollten, damit der Verstand etwas gewahr werde, was ihm ursprünglich eingeprägt ist und nicht früher im Verstande enthalten sein kann, als es von ihm aufgefaßt wird. Läßt man demnach die Vernunft jene so eingeprägten Wahrheiten entdecken, dann sagt man, durch den Gebrauch der Vernunft werde jemandem etwas offenbar, was er schon vorher wußte; und wenn die Menschen jene bei der Geburt ihnen eingeprägten Wahrheiten ursprünglich und vor jedem Vernunftgebrauch besitzen, sich aber doch in beständiger Unkenntnis derselben befinden, bis sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, so heißt das effektiv nichts anderes, als daß sie dieselben zu gleicher Zeit wissen und nicht wissen.

§ 10. Vielleicht wird man hier einwenden, daß mathematische Lehrsätze und andere nicht angeborene Wahrheiten nicht, sobald sie vorgetragen werden, auch gleich Beifall finden, und daß sie sich hierdurch von den Axiomen und anderen angeborenen Wahrheiten unterscheiden. Ich werde später Gelegenheit finden, mich über den sofortigen Beifall näher zu äußern. Hier will ich nur, und zwar bereitwilligst, zugeben, daß zwischen den Axiomen und den mathematischen Lehrsätzen folgender Unterschied besteht: die einen haben es nötig, daß die Vernunft mit Hilfe von Beweisen sie entwickle und unsere Zustimmung dafür gewinne; die anderen dagegen finden, sobald sie verstanden sind, ohne die geringste Entwicklung von Gründen, Annahme und Beifall. Aber zugleich erlaube ich mir zu bemerken, daß hier die Schwäche jener Ausflucht zutage tritt,

die zur Entdeckung solcher allgemeinen Wahrheiten den Vernunftgebrauch erfordert, weil man zugeben muß, daß bei ihrer Entdeckung von einer Begründung ganz und gar kein Gebrauch gemacht wird. Und die, welche jenen Einwand erheben, werden sich, denke ich, doch nicht beeilen, zu versichern, daß die Erkenntnis des Axioms: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein", auf einer Deduktion unserer Vernunft beruhe. Denn es hieße, die Güte der Natur, von der sie so viel zu halten scheinen, zerstören, wenn sie die Erkenntnis jener Grundsätze von unserer Gedankenarbeit abhängig machen wollten. Denn alles Beweisen mit Gründen setzt Nachforschung und Überlegung voraus und erfordert Mühe und Anstrengung. Und wie läßt sich in irgendeinem erträglichen Sinne annehmen, daß es des Gebrauches der Vernunft bedürfen könne, um das zu entdecken, was uns als Grundlage und Leitstern unserer Vernunft von Natur eingeprägt worden ist?

§ 11. Wer sich die Mühe geben will, mit etwas Aufmerksamkeit über die Verstandestätigkeiten nachzudenken, der wird finden, daß der sofortige Beifall, den der Verstand gewissen Wahrheiten schenkt, weder auf einer angeborenen Einprägung derselben, noch auf dem Gebrauch der Vernunft beruht, sondern — wie wir später sehen werden — auf einem von beiden völlig verschiedenen geistigen Vermögen. Weil die Vernunft deshalb nichts damit zu tun hat, daß diese Axiome unsere Zustimmung finden, so ist es gänzlich falsch, wenn man sagt, daß die Menschen sie erkennen und ihnen beipflichten, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, falls damit gemeint ist, daß der Gebrauch der Vernunft uns bei der Erkenntnis dieser Axiome behilflich sei; wäre es aber wahr, dann würde ihr Angeborensein dadurch nicht bewiesen werden.

§ 12. Die Zeit, wann wir zum Gebrauch der Vernunft gelangen, ist nicht die der Erkenntnis jener Axiome. — Wenn mit der Behauptung, daß wir sie erkennen und ihnen beipflichten, sobald wir zum Gebrauch der Vernunft gelangen, gemeint ist, daß dies der Zeitpunkt sei, zu welchem wir uns ihrer bewußt werden, und daß, sobald wie Kinder zum Gebrauch der Vernunft gelangen, sie auch dazu kommen, jene Axiome zu erkennen und ihnen beizupflichten, so ist auch das falsch und gedankenlos. Erstens ist es darum falsch, weil ein Bewußtsein dieser Axiome nicht so früh eintritt wie der Gebrauch der Vernunft, und deshalb der Beginn des Vernunftgebrauchs mit Unrecht als die Zeit ihrer Entdeckung bezeichnet wird. Wie viele Beispiele des Vernunftgebrauchs können wir nicht bei Kindern beobachten, lange Zeit, bevor sie irgendwelche Kenntnis des Axioms haben: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein!" Und ein großer Teil der ungebildeten Leute und der Wilden verbringen viele Jahre auch ihres vernünftigen Lebensalters,

ohne jemals an diesen oder ähnliche allgemeine Sätze zu denken. Ich räume ein, daß die Menschen zur Erkenntnis dieser allgemeinen und sehr abstrakten Wahrheiten, die man für angeboren hält, nicht eher gelangen, als bis sie ihre Vernunft gebrauchen lernen, und füge hinzu: auch dann noch nicht. Das verhält sich so, weil erst nach dem Eintritt des Vernunftgebrauchs im Geiste sich die allgemeinen abstrakten Ideen bilden, worauf jene allgemeinen Axiome sich beziehen, die man irrtümlich für angeborene Grundsätze hält, während sie in der Tat Entdeckungen sind, die ebenso gemacht, und Wahrheiten, die ebenso in das Bewußtsein eingeführt und gebracht und durch dieselben Schritte gefunden werden wie manche andere Sätze, die für angeboren zu halten, niemals jemand extravagant genug gewesen ist. Das hoffe ich im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung klarzumachen. Ich räume demnach die Notwendigkeit ein, daß die Menschen zum Gebrauch der Vernunft kommen müssen, bevor sie sich jener allgemeinen Wahrheiten bewußt werden, leugne aber, daß der Beginn des Vernunftgebrauchs bei den Menschen der Zeitpunkt ihrer Entdeckung sei.

§ 13. *Dadurch unterscheiden sie sich nicht von anderen erkennbaren Wahrheiten.* — Bemerkenswert ist indessen, daß die Behauptung: die Menschen erkennen diese Axiome und pflichten ihnen bei, wenn sie zum Gebrauch ihrer Vernunft gelangen, tatsächlich auf nicht mehr als darauf hinausläuft, daß sie vor dem Beginn des Vernunftgebrauches niemals erkannt oder beachtet werden, später dagegen während der Lebenszeit eines jeden ihnen möglicherweise beigepflichtet werden mag, wobei jedoch das Wann unbestimmt bleibt; und dasselbe kann mit allen anderen erkennbaren Wahrheiten so gut geschehen wie mit diesen, die also durch dieses Merkmal, daß sie uns bekannt werden, wenn wir zum Vernunftgebrauch gelangen, weder vor anderen etwas voraus haben, noch von ihnen unterschieden sind, auch sich dadurch nicht als angeboren erweisen, sondern gerade das Gegenteil.

§ 14. *Wenn der Beginn des Vernunftgebrauches der Zeitpunkt ihrer Entdeckung wäre, so würde das sie nicht als angeboren erweisen.* — Wäre es aber zweitens wahr, daß die Zeit ihres Bekannt- und Angenommenwerdens gerade dann einträte, wenn die Menschen zum Vernunftgebrauch gelangen, so würde auch das sie nicht als angeboren erweisen. Diese Schlußfolgerung ist ebenso leichtfertig wie ihre Voraussetzung selbst falsch ist. Denn durch welche Art von Logik wird es einleuchtend, daß irgendein Gedanke dem Geiste bei seiner ersten Bildung ursprünglich von Natur eingeprägt sein muß, weil er zuerst beachtet wird und Beifall findet, wenn ein geistiges Vermögen, das einen ganz verschiedenen Wirkungskreis hat, seine Tätigkeit

beginnt? Und deshalb wäre der Beginn des Gebrauchs der Sprache, falls man den als die Zeit betrachten wollte, wann den Axiomen zuerst beigepflichtet wird (was er gerade so gut sein könnte, wie der Beginn des Vernunftgebrauches), ein ebenso guter Beweis dafür, daß diese angeboren seien, als sich sagen läßt, sie seien angeboren, weil die Menschen ihnen beipflichten, sobald sie zum Gebrauch ihrer Vernunft kommen. Ich stimme also mit den Verteidigern der angeborenen Grundsätze darin überein, daß jene allgemeinen und von selbst einleuchtenden Axiome dem Geiste nicht bewußt werden, bevor er zum Vernunftgebrauch gelangt, ich leugne aber, daß der Beginn des Vernunftgebrauches genau der Zeitpunkt ist, wann sie zuerst erkannt werden, und wäre er der genaue Zeitpunkt dafür, so leugne ich, daß sie dadurch als angeboren erwiesen würden. Alles, was unter dem Satze, daß die Menschen ihnen beipflichten, wenn sie zum Vernunftgebrauch kommen, irgendwie in Wahrheit gemeint sein kann, ist nur, daß, weil die Bildung allgemeiner abstrakter Ideen und das Verständnis allgemeiner Namen die Fähigkeit zum vernünftigen Denken begleiten und mit ihr heranwachsen, die Kinder gewöhnlich jene allgemeinen Ideen nicht erfassen und deren Namen nicht erlernen, bevor sie ihre Vernunft eine Zeitlang an alltäglichen und mehr partikularen Ideen geübt haben, und infolgedessen wegen ihrer ordentlichen Weise, mit anderen zu reden und zu verkehren, für befähigt zu einer vernünftigen Unterhaltung gelten. Wenn es auf irgendwelche andere Art wahr sein kann, daß die Menschen den Axiomen beipflichten, sobald sie zum Vernunftgebrauch gelangt sind, so möge man mir das nachweisen, oder wenigstens, wie dadurch in diesem oder irgendeinem anderen Sinne ihr Angeborensein bewiesen wird.

§ 15. Durch welche Schritte der Geist zu mannigfacher Erkenntnis gelangt. — Zuerst lassen die Sinne partikulare Ideen ein und statten damit das noch leere Kabinett aus, und wenn der Verstand nach und nach mit manchen von ihnen vertraut geworden, dann werden sie in dem Gedächtnis untergebracht und mit Namen versehen. Hernach abstrahiert der Verstand in weiterem Fortschritt aus ihnen Begriffe und lernt allmählich den Gebrauch allgemeiner Namen. Auf diese Art wird der Geist mit Ideen und Sprache ausgestattet, den Materialien, woran er sein Denkvermögen üben kann, und der Vernunftgebrauch wird täglich um so sichtbarer, je mehr diese Materialien, die ihr Beschäftigung geben, sich anhäufen. Obgleich aber der Besitz allgemeiner Ideen und der Gebrauch allgemeiner Wörter und der Vernunft gewöhnlich miteinander wachsen, so sehe ich doch nicht ab, inwiefern dies irgendwie ihr Angeborensein beweist. Ich gebe zu, daß die Kenntnis gewisser Wahrheiten sich sehr früh im Geiste findet, aber in einer Weise, die zeigt,

daß diese nicht angeboren sind. Denn wenn wir genau zusehen, so werden wir immer finden, daß sie nicht angeborene, sondern erworbene Ideen betrifft, und zwar zuerst solche, die von äußeren Dingen herrühren, womit Kinder am frühesten zu tun haben, die am häufigsten Eindruck auf ihre Sinne machen. An den so erworbenen Ideen entdeckt der Geist, daß einige übereinstimmen und andere sich unterscheiden, vermutlich, sobald er zu irgendwelchem Gebrauche des Gedächtnisses gelangt und fähig ist, verschiedene Ideen zu behalten und wahrzunehmen. Mag es aber alsdann geschehen oder nicht, so viel ist gewiß, er tut das viel früher, als er Worte gebrauchen lernt, oder zu dem gelangt, was man gewöhnlich Vernunftgebrauch nennt. Denn ein Kind kennt, bevor es sprechen kann, ebenso gewiß den Unterschied zwischen den Ideen von süß und bitter (d. h. daß süß nicht bitter ist), wie es nachher (wenn es sprechen gelernt hat) weiß, daß Wermut und Zuckerkörner nicht dasselbe Ding sind.

§ 16. Ein Kind weiß nicht, daß drei und vier gleich sieben sind, bevor es bis sieben zählen kann und den Namen wie die Idee der Gleichheit gewonnen hat, und dann pflichtet es der Wahrheit jenes Satzes bei, oder vielmehr es erkennt sie, nachdem ihm dessen Worte erklärt worden sind. Aber es gibt dann weder seine Zustimmung deshalb bereitwillig, weil er eine angeborene Wahrheit ist, noch auch fehlte dieselbe bis dahin, weil ihm der Vernunftgebrauch mangelte, vielmehr leuchtet ihm die Wahrheit desselben ein, sobald es die mit jenen Namen bezeichneten Ideen klar und deutlich in sein Bewußtsein aufgenommen hat, und dann erkennt es die Wahrheit jenes Satzes aus denselben Gründen und durch dieselben Mittel, vermöge welcher es früher wußte, daß eine Rute und eine Kirsche nicht dasselbe Ding sind, und auch aus denselben Gründen, woher ihm später bekannt werden mag, daß „kein Ding zugleich sein und nicht sein kann", wie weiterhin näher gezeigt werden soll. Je später demnach jemand dazu kommt, die allgemeinen Ideen aufzufassen, womit jene Axiome sich beschäftigen, oder die Bedeutung der allgemeinen Ausdrücke zu verstehen, die sie bezeichnen, oder die von diesen Ausdrücken vertretenen Ideen in seinem Geiste zusammenzufügen, um so später wird er auch dazu gelangen, den Axiomen beizupflichten; denn da deren Ausdrücke nebst den Ideen, die sie bezeichnen, nicht mehr angeboren sind als die einer Katze oder eines Wiesels, so muß er warten, bis die Zeit und die Beobachtung ihn damit bekannt gemacht haben, und dann wird er imstande sein, die Wahrheit jener Axiome bei der ersten Gelegenheit zu erkennen, die ihn veranlaßt, jene Ideen in seinem Bewußtsein nebeneinander zu stellen und zu beobachten, ob sie übereinstimmen oder verschieden sind, je nachdem das eine oder das andere in den fraglichen Sätzen ausgesprochen ist. Deshalb ist es für einen Mann ebenso von selbst einleuchtend, daß acht-

zehn und neunzehn zusammen gleich siebenunddreißig sind, wie daß eins und zwei gleich drei sind, während ein Kind das eine nicht so früh wie das andere erkennt, nicht weil ihm der Vernunftgebrauch fehlte, sondern weil die mit den Wörtern achtzehn, neunzehn und siebenunddreißig bezeichneten Ideen nicht so früh erworben werden, wie die mit eins, zwei und drei bezeichneten.

§ 17. Daß ein Satz Beifall findet, sobald er vorgetragen und verstanden ist, beweist nicht, daß er eine angeborene Wahrheit enthält. — Da also, wie wir gesehen haben, die Ausflucht von der allgemeinen Zustimmung, wenn die Menschen zum Vernunftgebrauch gelangen, fehlschlägt, und zwischen den vermeintlich angeborenen und anderen Wahrheiten, die später erworben und gelernt werden, kein Unterschied übrigbleibt, so hat man versucht, für die sog. Axiome einen allgemeinen Beifall sicherzustellen, indem man sagt: ihnen werde allgemein beigepflichtet, sobald sie vorgetragen, und die Ausdrücke, worin das geschehe, verstanden seien. Da man sieht, daß alle Menschen, sogar Kinder, sobald sie die Ausdrücke hören und verstehen, diesen Sätzen beipflichten, so denkt man, das genüge, um sie als angeboren zu erweisen. Denn, weil die Menschen, nachdem sie einmal die Worte verstanden haben, nie verfehlen, sie als zweifellose Wahrheiten anzuerkennen, so schließt man, daß solche Sätze sicherlich dem Verstande von Anfang an eingepflanzt sein müssen, denen der Geist ohne irgendwelche Belehrung bei dem allerersten Vortrag unmittelbar sich anschließt und zustimmt, und die er später niemals wieder bezweifelt.

§ 18. Wenn ein Beifall dieser Art ein Zeichen des Angeborenseins wäre, dann müßten auch die Sätze: „eins und zwei sind gleich drei", „süß ist nicht bitter", und tausend ähnliche angeboren sein. — In Erwiderung darauf frage ich: „ob es ein sicheres Kennzeichen eines angeborenen Grundsatzes ist, daß er beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke sofort Beifall findet?" Wenn nicht, dann wird solch ein allgemeiner Beifall vergebens als Probe dafür geltend gemacht; sagt man aber, es sei ein Kennzeichen der Angeborenheit, dann muß man alle Sätze als angeboren anerkennen, die gewöhnlich Beifall finden, sobald jemand sie hört, und dabei wird man sich selbst mit angeborenen Grundsätzen reichlich versorgt finden. Denn aus demselben Grunde, weshalb man will, daß jene Axiome für angeboren gelten sollen, nämlich wegen des Beifalls, den sie bei dem ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke finden, muß man auch eine Reihe von Sätzen über Zahlenverhältnisse für angeboren gelten lassen; daß eins und zwei gleich drei sind, daß zweimal zwei gleich vier ist, und eine Menge anderer ähnlicher auf Zahlen bezüglicher Sätze, denen jeder

beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke beistimmt, müssen sonach unter diesen angeborenen Axiomen Platz finden. Auch gilt dies nicht allein von den Zahlen und Sätzen, die sich auf deren Verhältnisse beziehen, sondern selbst die Naturkunde und alle anderen Wissenschaften bieten uns Sätze dar, die sicher Beifall finden, sobald sie verstanden sind. Daß zwei Körper sich nicht in demselben Raume befinden können, ist eine Wahrheit, vor deren Annahme sich niemand länger bedenkt als bei den Axiomen, „daß kein Ding zugleich sein und nicht sein kann, daß weiß nicht schwarz, daß ein Viereck kein Kreis, daß bitter nicht süß ist". Diesen und einer Million anderen ebensolchen Sätzen, wenigstens so vielen, wie wir unterschiedene Ideen haben, muß jedermann, der bei gesundem Verstande ist, notwendig beistimmen, sobald er sie hört und weiß, was die Worte bedeuten. Wenn man der selbstaufgestellten Regel treubleiben und den Beifall beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke als Kennzeichen des Angeborenseins festhalten will, so muß man nicht nur so viele angeborene Wahrheiten zulassen, wie die Menschen unterschiedene Ideen haben, sondern so viele, wie sie Sätze bilden können, worin unterschiedene Ideen voneinander verneint werden. Denn jeder Satz, worin eine von einer anderen verschiedene Idee von dieser verneint wird, wird ebenso gewiß beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke Beifall finden, wie der allgemeine Satz: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein", oder der, welcher diesen begründet und von beiden der leichter verständliche ist: „Dasselbe ist nicht etwas anderes"; und aus diesem Grunde wird man Legionen angeborener Wahrheiten allein von dieser Art haben; anderer gar nicht zu gedenken. Weil aber kein Satz angeboren sein kann, wenn nicht die Ideen, die er betrifft, angeboren sind, so heißt das so viel, wie alle unsere Ideen von Farben, Tönen, Geschmack, Gestalt usw., für angeboren halten, was der Vernunft und Erfahrung so sehr wie nur sonst irgend etwas zuwiderlaufen würde. Allgemeiner und sofortiger Beifall nach dem Hören und Verstehen der Ausdrücke ist, wie ich zugebe, ein Kennzeichen des von selbst einleuchtenden, aber weil das Vonselbsteinleuchten nicht auf angeborenen Eindrücken, sondern (wie weiterhin gezeigt werden wird) auf etwas anderem beruht, so kommt es vielen Sätzen zu, die noch niemand extravagant genug gewesen ist, für angeboren auszugeben.

§ 19. Solche weniger allgemeinen Sätze werden früher erkannt als die universalen Axiome. — Auch darf man nicht sagen, daß die mehr partikularen von selbst einleuchtenden Sätze, die beim ersten Hören Beifall finden — wie daß eins und zwei gleich drei sind, daß grün nicht rot ist usw. — als Folgerungen aus den allgemeineren Sätzen angenommen werden, die man für angeborene Prinzipien ansieht;

weil jeder, der sich nur die Mühe geben will, die Vorgänge im Bewußtsein zu beobachten, gewiß finden wird, daß diese und ähnliche weniger allgemeine Sätze von Personen mit Sicherheit erkannt und fest bejaht werden, die sich über jene allgemeinen Axiome in völliger Unwissenheit befinden, also letzteren den Beifall, der ihnen beim ersten Hören zuteil wird, nicht verdanken können, da sie früher als jene (sogenannten) obersten Prinzipien im Bewußtsein auftreten.

§ 20. *Erwiderung darauf, daß Sätze wie: „eins und eins sind gleich zwei" usw. weder allgemein noch nützlich seien.* — Wenn man sagt, daß solche Sätze wie: „zwei und zwei sind gleich vier", „rot ist nicht blau" usw. weder allgemeine Axiome noch von großem Nutzen seien, so erwidere ich, daß dies für das Argument aus dem allgemeinen Beifall nach dem Hören und Verstehen nichts ausmacht. Denn wenn hierin das sichere Kennzeichen des Angeborenseins liegt, so muß jeder auffindbare Satz, dem, sobald er gehört und verstanden ist, allgemeiner Beifall zuteil wird, ebensogut für eine angeborene Wahrheit gelten, wie das Axiom: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein", weil beide in dieser Rücksicht einander gleichstehen. Und was den Unterschied der größeren Allgemeinheit anbetrifft, so bewirkt die, daß das Angeborensein jenem Axiome ferner liegt, denn jene allgemeinen und abstrakten Ideen sind für unsere Auffassung anfangs fremder als die der mehr partikularen von selbst einleuchtenden Sätze, und es dauert deshalb länger, bis sie von dem heranwachsenden Verstande zugelassen und bestätigt werden. Was endlich den Nutzen dieser gepriesenen Axiome anbelangt, so wird sich der, wenn wir ihn gehörigen Orts näher in Betracht ziehen werden, vielleicht nicht als so groß zeigen, wie man gewöhnlich annimmt.

§ 21. *Daß diese Axiome mitunter unbekannt bleiben, bis sie mitgeteilt werden, zeigt, daß sie nicht angeboren sind.* — Aber wir sind mit der Billigung von Sätzen beim ersten Hören und Verstehen ihrer Worte noch nicht zu Ende; zunächst müssen wir noch Notiz davon nehmen, daß darin anstatt eines Kennzeichens für ihr Angeborensein vielmehr ein Beweis des Gegenteils liegt, weil es voraussetzt, daß manche, die andere Dinge verstehen und wissen, dieser Prinzipien unkundig bleiben, bis sie ihnen vorgetragen werden, und daß jemand von diesen Wahrheiten nicht eher Kenntnis erhalten mag, als er sie von anderen erfährt. Denn wenn sie angeboren wären, wie könnten sie es dann nötig haben, erst vorgetragen zu werden, um Beifall zu finden, da sie doch infolge einer natürlichen und ursprünglichen Einprägung (wenn es eine solche gäbe) schon vorher bekannt sein müßten?

Oder prägt ihr Vortrag sie dem Geiste deutlicher ein als die Natur? Wäre das der Fall, so würde folgen, daß jemand, nachdem er dadurch belehrt worden, sie besser als vorher verstände. Und daraus würde sich ergeben, daß diese Grundsätze uns durch Belehrung von seiten anderer einleuchtender gemacht werden könnten, als die Natur sie durch ihre Einprägung gemacht hat, was zu der Hochschätzung der angeborenen Prinzipien schlecht passen und ihnen nur geringes Ansehen verleihen, ja sogar im Gegenteil sie ungeeignet machen würde, allem unseren anderen Wissen als Grundlage zu dienen, was sie doch tun sollen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Menschen mit vielen dieser von selbst einleuchtenden Wahrheiten zuerst durch ihren Vortrag bekannt werden; es ist aber klar, daß jeder, dem dies widerfährt, in sich selber wahrnimmt, daß ihm alsdann ein bisher unbekannter Satz bewußt zu sein anfängt, den er fortan niemals bezweifelt, nicht weil er ihm angeboren war, sondern weil die Betrachtung der Natur der in dessen Worten enthaltenen Dinge ihm nicht erlaubt, anders zu denken, wie oder wann immer er veranlaßt wird, ihnen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Und wenn alles, was beim ersten Hören und Verstehen der Ausdrücke Beifall findet, für einen angeborenen Grundsatz gelten muß, so muß jede wohlbegründete Beobachtung, die aus den einzelnen Vorfällen zu einer allgemeinen Regel erhoben ist, angeboren sein; obgleich es gewiß ist, daß nicht alle, sondern nur scharfsinnige Köpfe zuerst auf solche Beobachtungen geraten und sie auf allgemeine Sätze zurückführen, die ihnen nicht angeboren waren, sondern aus voraufgehender Erfahrung und Nachdenken über einzelne Beispiele allmählich gefolgert wurden. Wenn aufmerksame Leute diese gebildet haben, so können auch unaufmerksame, denen sie vorgetragen werden, ihren Beifall ihnen nicht versagen.

§ 22. Daß Wahrheiten vor ihrer Mitteilung implicite bekannt seien, heißt nichts anderes, als daß der Geist fähig sei, sie zu verstehen. — Wenn man sagt, der Verstand habe vor dem ersten Hören zwar noch nicht explicite, wohl aber schon implicite von gewissen Grundsätzen Kenntnis (und das müssen die tun, welche behaupten, diese seien im Geiste, bevor sie erkannt würden), so ist es schwer zu begreifen, was man sich unter einem Grundsatz denkt, der dem Verstande implicite eingeprägt sei, es sei denn dies, daß der Geist fähig sei, solche Sätze zu verstehen und ihnen beizupflichten. Somit müßten alle mathematischen Beweise so gut wie die obersten Grundsätze für dem Geiste von Natur eingeprägt gelten, was doch, wie ich fürchte, von denen kaum zugegeben werden wird, die es schwerer finden, einen Satz zu beweisen, als ihm beizupflichten, wenn er bewiesen ist. Und wenig Mathematiker werden bereit sein zu glauben, daß alle Figuren, die sie

gezeichnet haben, nur Kopien der angeborenen Charaktere waren, die ihrem Geiste die Natur eingeprägt hatte.

§ 23. **Das Argument vom Beifall beim ersten Hören beruht auf der falschen Voraussetzung, daß kein Erlernen voraufgehe.** — Das besprochene Argument hat ferner, fürchte ich, die schwache Seite, daß es uns glauben machen will, die Axiome, die beim ersten Hören von den Menschen angenommen würden, seien deshalb für angeboren zu halten, weil die Hörer Sätzen beistimmten, die ihnen nicht gelehrt würden und die sie nicht kraft irgendeiner Begründung oder eines Beweises annähmen, sondern lediglich infolge der Erklärung oder des Verständnisses der Ausdrücke. Darin scheint mir die Täuschung zu liegen, daß man annimmt, es werde nicht irgend etwas de novo den Menschen gelehrt oder von ihnen gelernt, während in der Tat ihnen etwas gelehrt wird und sie etwas lernen, was sie vorher nicht wußten. Denn zunächst ist es augenscheinlich, daß sie die Ausdrücke und deren Bedeutung gelernt haben, wovon weder jene noch diese ihnen angeboren waren. Aber das ist noch nicht alles in diesem Falle erworbene Wissen; die Ideen selbst, worauf der Satz sich bezieht, sind ihnen ebensowenig angeboren wie deren Namen, sondern später erworben. Wenn somit in allen Sätzen, die beim ersten Hören Zustimmung finden, weder die Ausdrücke derselben, noch daß diese gewisse Ideen bedeuten, noch die Ideen selbst, die sie bedeuten, angeboren sind, dann möchte ich wohl wissen, was noch von Angeborenem in solchen Sätzen übrigbleibt. Denn es wäre mir lieb, falls mir jemand einen Satz bezeichnen wollte, dessen Ausdrücke oder Ideen — auch nur die einen von beiden — angeboren wären. Wir erwerben uns nach und nach Ideen und Namen und lernen sie miteinander in passende Verbindung zu bringen, und dann stimmen wir beim ersten Hören Sätzen zu, die in Worten abgefaßt sind, deren Bedeutung wir gelernt haben und wodurch die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ausgedrückt wird, die wir an unseren Ideen erkennen können, wenn sie nebeneinander gestellt werden, obgleich wir zur selbigen Zeit keineswegs anderen Sätzen beizustimmen vermögen, die an sich ebenso gewiß und einleuchtend sind, aber Ideen betreffen, die nicht so früh oder so leicht erworben werden. Denn obgleich ein Kind dem Satze: „ein Apfel ist kein Feuer“, gleich beistimmt, wenn die Ideen dieser beiden verschiedenen Dinge durch alltägliche Bekanntschaft mit ihnen seinem Geiste deutlich eingeprägt worden und es gelernt hat, daß sie mit den Namen Apfel und Feuer bezeichnet werden, so werden doch vielleicht noch einige Jahre verfließen, bevor dasselbe Kind dem Satze: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, beipflichtet, weil, wenn auch etwa die Worte ebenso leicht zu lernen sind, doch ihre Bedeutung ausgedehnter,

umfassender und abstrakter ist als die der Namen für die sinnlichen Dinge, womit das Kind zu tun hat, weshalb es länger dauert, bevor es deren Sinn genau auffaßt, und mehr Zeit erforderlich ist, damit die von ihnen bezeichneten Ideen in seinem Geiste zur klaren Ausbildung kommen. Bis das geschehen ist, wird man vergebens versuchen, für einen aus so allgemeinen Ausdrücken gebildeten Satz den Beifall eines Kindes zu erhalten; sobald aber letzteres diese Ideen gewonnen und ihre Namen erlernt hat, so schließt es sich dem einen der vorerwähnten Sätze ebenso bereitwillig an wie dem anderen, und beiden aus demselben Grunde, nämlich weil es findet, daß die in seinem Geiste vorhandenen Ideen ebenso übereinstimmen oder nicht übereinstimmen, wie die sie bezeichnenden Wörter in dem Satze voneinander bejaht oder verneint werden. Wenn ihm aber Sätze in Worten vorgetragen werden, die seinem Geiste noch fremde Ideen bezeichnen, so stimmt es solchen Sätzen, wie augenscheinlich wahr oder falsch sie auch an sich sein mögen, weder zu, noch widerspricht es ihnen, sondern zeigt sich als unwissend. Denn da Worte, insoweit sie nicht als Zeichen unserer Ideen dienen, nur leere Töne sind, so können wir ihnen nur in dem Maße beipflichten, wie sie den Ideen, die wir haben, entsprechen, aber nicht hierüber hinaus. Da es jedoch die Aufgabe der folgenden Abhandlung sein wird, die Schritte und Wege nachzuweisen, wodurch das Wissen in unseren Geist gelangt, und die Ursachen der verschiedenen Abstufungen des Beifalls, so mag es genügen, darauf hier nur hingedeutet zu haben als auf einen der Gründe, die mich an den angeborenen Wahrheiten zweifeln ließen.

§ 24. *Sie sind nicht angeboren, weil sie keinen allgemeinen Beifall finden.* — Um mit diesem Argument des allgemeinen Beifalls zum Schlusse zu kommen, so bin ich mit den Verteidigern der angeborenen Grundsätze darin einverstanden, daß sie, falls sie angeboren sind, notwendigerweise allgemeinen Beifall finden müssen. Denn daß eine Wahrheit angeboren sein und doch keinen Beifall finden sollte, ist für mich ebenso unbegreiflich, wie daß jemandem eine Wahrheit zugleich bekannt und unbekannt sein sollte. Dann aber können sie nach dem eigenen Zugeständnis ihrer Verteidiger nicht angeboren sein, weil sie den Beifall derjenigen nicht finden, die ihre Ausdrücke nicht verstehen, und großenteils auch nicht derjenigen, die sie verstehen, aber noch niemals von jenen Sätzen etwas gehört oder an sie gedacht haben, und das, denke ich, ist wenigstens die eine Hälfte des Menschengeschlechts. Wäre aber auch deren Zahl viel geringer, so würde sie doch genügen, um die Allgemeinheit des Beifalls zu vernichten und den Beweis zu liefern, daß jene Sätze nicht angeboren seien, selbst wenn sie nur den Kindern unbekannt wären.

§ 25. Die Axiome werden nicht zuerst erkannt. — Damit man mir aber nicht vorwerfe, daß ich aus den Gedanken von Neugeborenen argumentiere, die wir nicht kennen, und Schlüsse aus dem ziehe, was in deren Bewußtsein vorgehe, bevor sie es ausdrücken, so füge ich hinzu, daß jene beiden allgemeinen Sätze nicht die Wahrheiten sind, die den Geist der Kinder zuerst einnehmen, und nicht allen von außen her erworbenen Erkenntnissen voraufgehen, was sie notwendig tun müßten, wenn sie angeboren wären. Gleichviel, ob wir ihn bestimmen können oder nicht, gewiß gibt es einen Zeitpunkt, in dem die Kinder zu denken anfangen und ihre Worte und Handlungen uns zeigen, daß sie dies tun. Wenn sie somit zum Denken, Erkennen, Beistimmen fähig geworden sind, läßt sich dann vernünftigerweise noch annehmen, daß ihnen die von Natur eingeprägten Wahrheiten, falls es solche gäbe, unbekannt blieben? Kann man sich mit irgendwelchem Anschein von Vernunft vorstellen, daß sie die von äußeren Dingen herrührenden Eindrücke wahrnehmen und zugleich in Unwissenheit über die Schriftzüge bleiben, die in ihrem Inneren auszuprägen die Natur selbst Sorge getragen hat? Können sie Erkenntnisse, die ihnen von außen her zukommen, aufnehmen und denselben beipflichten, dagegen solcher unkundig sein, die — wie man annimmt — mit der tiefsten Grundlage ihres Wesens verwebt und dort mit unauslöschlichen Charakteren eingeprägt sind, um als Fundament und Leitstern alles ihres erworbenen Wissens und ihrer künftigen Schlußfolgerungen zu dienen? Das hieße, die Natur sich umsonst bemühen oder wenigstens sehr schlecht schreiben zu lassen, weil ihre Schriftzüge für Augen unlesbar blieben, die andere Dinge sehr gut sähen, und sehr mit Unrecht würden für die klarsten Teile der Wahrheit und für die Grundlagen alles unseres Wissens Sätze gehalten werden, die nicht zuerst erkennbar sind und die man nicht zu wissen braucht, um zweifellos zur Erkenntnis verschiedener anderer Dinge zu gelangen. Das Kind weiß gewiß, daß die Amme, die es nährt, weder die Katze ist, mit der es spielt, noch der Mohr, vor dem ihm bange ist; daß der Wermut oder der Senf, den es abwehrt, nicht der Apfel oder der Zucker ist, wonach es schreit, davon ist es sicher und zweifellos überzeugt; will aber jemand behaupten, es geschehe vermöge des Grundsatzes: „kein Ding kann zugleich sein und nicht sein“, wenn es jene und andere Teile seines Wissens so fest bejaht? Oder daß das Kind irgendwelche Kenntnis oder Einsicht von diesem Satze in einem Alter habe, worin es doch offenbar sehr viele andere Wahrheiten erkennt? Wer sagen wollte, daß die Kinder zugleich mit ihren Saugflaschen und Klappern jene allgemeinen abstrakten Spekulationen erfaßten, von dem ließe sich wohl mit Recht denken, daß

er zwar mehr Leidenschaft und Eifer für seine Meinung, aber weniger Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe besitze wie ein Kind.

§ 26. Und sind deshalb nicht angeboren. — Obgleich es deshalb verschiedene allgemeine Sätze gibt, die beständig und unverzüglich Beifall finden, sobald sie erwachsenen Personen vorgetragen werden, die den Gebrauch allgemeinerer und abstrakterer Ideen und der Namen dafür gelernt haben, so kann doch, weil sie sich bei jungen Kindern, die gleichwohl andere Dinge schon wissen, nicht finden lassen, ein allgemeiner Beifall verständiger Personen für sie nicht behauptet werden, und sie können deshalb auf keine Weise für angeboren gelten, indem es unmöglich ist, daß eine angeborene Wahrheit (wenn es solche gäbe) wenigstens jemandem, der sonst etwas weiß, unbekannt wäre, weil, wenn Wahrheiten angeboren wären, sie angeborene Gedanken sein müßten, da nichts im Geiste eine Wahrheit sein kann, woran er niemals gedacht hat. Dadurch wird es einleuchtend, daß, wenn es angeborene Wahrheiten im Geiste gäbe, diese notwendig die ersten von allen sein müßten, an die gedacht würde, die ersten, die dort sichtbar würden.

§ 27. Sie sind nicht angeboren, weil sie am wenigsten auf der Hand liegen, während das Angeborene sich am deutlichsten zeigt. — Daß die allgemeinen Axiome, von denen hier die Rede ist, Kindern, Idioten und einem großen Teil der Menschen unbekannt sind, haben wir schon genügend nachgewiesen; und daraus erhellt, daß sie weder allgemeine Zustimmung finden, noch auch allgemeine Eindrücke sind. Aber es liegt darin noch dieses weitere Argument gegen ihr Angeborensein, daß, wenn sie natürliche und ursprüngliche Eindrücke wären, ihre Schriftzüge sich am reinsten und klarsten in den Personen zeigen müßten, worin wir noch keine Spur von ihnen finden, und es begründet meiner Meinung nach eine starke Präsumtion gegen ihr Angeborensein, daß sie denen am wenigsten bekannt sind, in welchen sie sich, falls sie angeboren wären, mit der größten Stärke und Lebhaftigkeit geltend machen müßten. Denn da Kinder, Idioten, Wilde und ungebildete Leute unter allen übrigen am wenigsten durch Gewohnheiten oder erborgte Meinungen verdorben sind, da Unterricht und Erziehung ihr natürliches Denken nicht in neue Formen gegossen und nicht durch Bedeckung mit fremden und erkünstelten Doktrinen die reinen dort von der Natur geschriebenen Charakter verwischt haben, so sollte man vernünftigerweise denken, daß in ihren Geistern die angeborenen Wahrheiten für jedermanns Auge offen zutage liegen würden, wie das gewiß mit den Gedanken der Kinder der Fall ist. Es ließe sich wohl erwarten, daß diese Grundsätze auch Blödsinnigen vollkommen bekannt sein müßten, weil sie (wie man annimmt) unmittelbar der Seele eingeprägt sein sollen,

also nicht von der Konstitution oder den Organen des Körpers abhängig sein können, worin zugestandenermaßen der alleinige Unterschied zwischen jenen und anderen Menschen liegt. Man sollte nach Maßgabe der Prinzipien gewisser Leute denken, daß alle jene angeborenen Lichtstrahlen (wenn es solche gäbe) an denen, die keine Zurückhaltung, keine Künste der Verheimlichung kennen, sich in ihrem vollen Glanze zeigen würden, und uns ihre Existenz daselbst ebenso zweifellos werden müßte wie das Vorhandensein der Liebe zum Vergnügen und des Abscheues vor dem Schmerze. Aber ach, welche allgemeinen Axiome, welche universalen Prinzipien der Wissenschaften finden sich wohl bei Kindern, Idioten, Wilden und völlig Ungebildeten? Ihre Begriffe sind wenige und beschränkte, nur von Objekten erborgt, womit sie am meisten zu tun gehabt haben, und die auf ihre Sinne die häufigsten und stärksten Eindrücke gemacht haben. Ein Kind kennt seine Amme und seine Wiege und nach und nach die Spielsachen für ein etwas höheres Lebensalter, und der Kopf eines jungen Wilden wird vielleicht, der Sitte seines Stammes gemäß, voll von Liebe zur Jagd. Wer aber bei einem ununterrichteten Kinde oder einem wilden Waldbewohner jene abstrakten Axiome und berühmten Prinzipien der Wissenschaften erwarten wollte, der würde sich, fürchte ich, getäuscht finden. Allgemeine Sätze dieser Art hört man selten in den Hütten der Indianer, und noch weniger sind sie in den Gedanken der Kinder zu finden, oder irgendwie als Eindrücke auf den Geist eines Blödsinnigen. Sie sind die Sprache und die Beschäftigung der Schulen und Akademien gelehrter Nationen, die an solche Art der Unterhaltung oder Gelehrsamkeit gewöhnt sind, und wo häufig Disputationen stattfinden, indem jene Axiome für eine künstliche Beweisführung geeignet und nützlich zur Überführung des Gegners sind, während sie zur Entdeckung der Wahrheit und zur Förderung des Wissens nicht viel beitragen. Über ihren geringen Nutzen für den wissenschaftlichen Fortschritt werde ich jedoch im siebenten Kapitel des vierten Buches Gelegenheit finden, mich weitläufiger auszusprechen.

§ 28. Rekapitulation. — Ich weiß nicht, wie absurd dies den Meistern der Beweiskunst erscheinen wird, und wahrscheinlich wird kaum irgend jemand es beim ersten Hören annehmen. Ich muß deshalb um einen kurzen Waffenstillstand mit dem Vorurteil bitten und um Aussetzung des Tadels, bis mir im Verlauf dieser Abhandlung vollständiges Gehör geschenkt worden, da ich mich besserem Urteile gern unterwerfen will. Und da ich unparteiisch nach der Wahrheit forsche, so wird es mich nicht betrüben, wenn ich überführt werde, daß ich meine eigenen Einsichten zu hoch geschätzt habe, was wir, wie ich bekenne, alle

zu tun gern geneigt sind, wenn ein fleißiges Studium unseren Kopf für sie erwärmt hat.

Im ganzen genommen kann ich keinen Grund dafür absehen, jene beiden spekulativen Axiome für angeboren zu halten, weil ihnen nicht allgemein beigestimmt wird, und weil der Beifall, den sie gewöhnlich finden, kein anderer ist als der, welcher ebenso wie ihnen verschiedenen Sätzen zuteil wird, die man nicht für angeboren gelten läßt; endlich, weil der Beifall, den sie erhalten, auf andere Weise entsteht und nicht von einer natürlichen Einprägung herrührt, wie ich sicher durch die nachfolgende Abhandlung einleuchtend zu machen hoffe. Und wenn es sich ergibt, daß diese ersten Prinzipien der Erkenntnis und Wissenschaft nicht angeboren sind, dann läßt sich, denke ich, von keinen anderen spekulativen Axiomen das mit mehr Recht behaupten.

Jean Jacques Rousseau

1712—1778

Über die Erziehung

Von J. J. Rousseau*)

Alles ist gut, wenn es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht; alles entartet unter den Händen des Menschen. Er zwingt ein Land, die Produkte eines anderen hervorzubringen, einen Baum, die Früchte eines anderen zu tragen; er vermischt und vermengt die Klimata, die Elemente, die Jahreszeiten; er verstümmelt seinen Hund, sein Pferd, seinen Sklaven; er stürzt alles um, er verunstaltet alles; er liebt das Unförmliche, die Mißgestalten; nichts will er so, wie es die Natur gebildet hat, nicht einmal den Menschen; man muß ihn wie ein Schulpferd für ihn abrichten; man muß ihn wie einen Baum seines Gartens nach der Mode des Tages biegen.

Sonst würde aber alles noch schlechter gehen, und unser Geschlecht ist ein Feind alles halben Wesens. In dem Zustand, in welchem sich die Dinge nunmehr befinden, würde ein von seiner Geburt an sich unter den anderen selbst überlassener Mensch der verunstaltetste von allen sein. Die Vorurteile, der äußere Einfluß, der Zwang, das Beispiel, alle die sozialen Verhältnisse, in welche wir uns versunken befinden, würden die Natur in ihm ersticken, ohne ihm einen Ersatz dafür zu bieten. Es würde ihr wie einem jungen Baum ergehen, den der Zufall mitten auf einem Wege aufschießen läßt, und den die Wanderer bald zum Welken bringen, indem sie ihn von allen Seiten stoßen und nach allen Richtungen biegen.

An dich wende ich mich, zärtliche und vorsorgliche Mutter**), die du

*) Vgl. Deussen, Seite 102—108.

**) Die erste Erziehung ist am wichtigsten, und diese erste Erziehung gebührt unstreitig den Frauen. Wenn der Schöpfer der Natur gewollt hätte, daß sie den Männern zukäme, würde er ihnen Milch zur Ernährung der Kinder gegeben haben. Redet deshalb in euren Abhandlungen über Erziehung immer vorzugsweise zu den Frauen; denn, außer daß sie Gelegenheit haben, die Kinder aus größerer Nähe als die Männer zu überwachen und daß sie auf diese stets einen größeren Einfluß ausüben, so ist auch der Erfolg für dieselben von ungleich größerer Wichtigkeit, da fast der größte Teil der Witwen von dem guten Willen ihrer Kinder abhängig ist und deshalb im Guten oder im Schlechten von der Wirkung ihrer Erziehungsweise am empfindlichsten berührt wird. Die Gesetze, die sich beständig in so hohem Grade mit dem äußern Besitzstand und so wenig mit den Personen befassen, weil sie den Frieden und nicht die Tugend bezwecken, räumen den Müttern nicht

dich von der großen Straße fernzuhalten und das wachsende Bäumchen vor dem Widerstreit der menschlichen Meinungen zu bewahren verstandest! Pflege, begieße die junge Pflanze, ehe sie abstirbt; ihre Früchte werden dereinst deine Wonne sein. Bilde frühzeitig einen Schutzwall um die Seele deines Kindes; ein anderer kann den Umfang desselben bestimmen, du selber aber mußt die Schranken setzen.

Man veredelt die Pflanzen durch die Zucht und die Menschen durch die Erziehung. Würde der Mensch gleich groß und stark geboren, so würde ihm seine ausgebildete Gestalt und seine Kraft jedenfalls so lange unnütz sein, bis er gelernt hätte, sich ihrer zu bedienen; sie würden ihm sogar schädlich sein, indem sie die anderen abhielten, an seinen Verstand zu denken*), und sich selbst überlassen, würde er in Elend dahinsterben, bevor er seine Bedürfnisse kennen gelernt hätte. Man klagt über den Zustand der Kindheit; man begreift nicht, daß das menschliche Geschlecht schon ausgestorben wäre, hätte der Mensch nicht als Kind das Leben begonnen.

Wir werden schwach geboren und deshalb sind uns Kräfte nötig; wir werden, von allem entblößt, geboren, und deshalb ist uns Hilfe nötig; wir werden mit unentwickelten Anlagen geboren, und deshalb ist uns Verstand und Urteilskraft nötig. Alles, was uns bei unserer Geburt fehlt, und was uns, wenn wir erwachsen sind, nötig ist, wird uns durch die Erziehung gegeben.

Diese Erziehung geht von der Natur, oder von den Menschen, oder von den Dingen aus. Die innere Entwicklung unserer Fähigkeiten und unserer Organe ist die Erziehung der Natur; die Anwendung, welche

---

die gebührende Gewalt ein. Gleichwohl ist die Mutterschaft unbestrittener als die Vaterschaft; die Pflichten der Mütter sind mühseliger, ihre Sorgen und Mühwaltungen sind von höherem Gewicht für den geordneten Zustand der Familie; überhaupt haben sie mehr Zuneigung zu den Kindern. Es gibt Umstände, um derentwillen ein Sohn, der es an Ehrfurcht vor seinem Vater fehlen läßt, einigermaßen zu entschuldigen ist; wenn aber ein Kind, aus was für Veranlassung auch immer, so entartet wäre, seiner Mutter gegenüber die Ehrfurcht zu verleugnen, ihr, die es unter ihrem Herzen getragen, die es mit ihrer Milch genährt, die sich jahrelang in aufopfernder Fürsorge selbst vergessen hat: ein solches verworfenes Wesen sollte man schleunigst ersticken wie ein Ungeheuer, unwürdig das Tageslicht zu sehen. Die Mütter verziehen, wie man sagt, ihre Kinder. Darin haben sie ohne Zweifel unrecht, aber vielleicht in nicht so hohem Grad als ihr, die ihr sie verderbt. Die Mutter will ihr Kind glücklich sehen, will es sogleich glücklich sehen. Darin hat sie recht: wenn sie sich in der Wahl der Mittel irrt, muß man sie belehren. Der Ehrgeiz, die Habsucht, die Tyrannei, die falsche Vorsorge der Väter, ihre Nachlässigkeit, ihre harte Gefühllosigkeit sind den Kindern hundertmal unheilvoller als die blinde Zärtlichkeit der Mütter. Übrigens bleibt mir noch zu erläutern übrig, welchen Sinn ich dem Namen Mutter beilege; und das soll weiter unten geschehen.

*) Äußerlich ihnen gleich und der Sprache sowie der Ideen, welche dieselbe ausdrückt, beraubt, würde er außerstande sein, ihnen das Bedürfnis ihrer Hilfe verständlich zu machen, und nichts an ihm würde ihnen dies Bedürfnis kundtun.

man uns von diesen entwickelten Fähigkeiten und Organen machen lehrt, ist die Erziehung der Menschen, und in dem Gewinn eigener Erfahrungen in bezug auf die Gegenstände, welche auf uns einwirken, besteht die Erziehung der Dinge.

Jeder von uns wird also durch dreierlei Lehrer gebildet. Der Schüler, in welchem sich ihre verschiedenen Lehren entgegenarbeiten, wird schlecht erzogen, und wird nie zu einer inneren Harmonie gelangen. Derjenige dagegen, bei welchem sie alle auf die nämlichen Punkte gerichtet sind und die nämlichen Zwecke erstreben, erreicht allein sein Ziel und lebt in voller Harmonie. Dieser allein ist gut erzogen.

Nun aber hängt von diesen drei verschiedenen Erziehungsarten die der Natur gar nicht, die der Dinge nur in gewisser Hinsicht von uns ab. Die der Menschen ist die einzige, die wirklich in unserer Gewalt steht, indes ist auch dies nur voraussetzungsweise der Fall, denn wer kann wohl die Hoffnung hegen, die Gespräche und Handlungen aller derer, die ein Kind umgeben, ganz und gar zu leiten?

Insofern also die Erziehung eine Kunst ist, kann sie fast unmöglich zu einem günstigen Resultat führen, weil das zu ihrem Erfolg notwendige Zusammenwirken in niemandes Gewalt steht. Höchstens kann man sich dem Ziel durch viel Mühe und Sorgfalt mehr oder weniger nähern, um es aber wirklich zu erreichen, dazu gehört viel Glück.

Was ist das nun für ein Ziel? Es ist das der Natur selbst; das ist soeben bewiesen. Da das Zusammenwirken der drei Arten zu einer vollkommenen Erziehung notwendig ist, so muß man nach derjenigen, zu welcher wir nichts beizutragen vermögen, die beiden anderen richten. Allein vielleicht knüpft sich an das Wort Natur ein zu allgemeiner Sinn; ich will ihn deshalb hier festzustellen suchen.

Natur, sagt man uns, ist nur Gewöhnung. Was heißt das? Gibt es nicht etwa Gewohnheiten, welche man nur gezwungen annimmt und welche die Natur niemals ersticken? So verhält es sich zum Beispiel mit der Gewöhnung der Pflanzen, deren aufrechte Richtung man gewaltsam verändert. Die wieder ihrer Freiheit zurückgegebene Pflanze behält zwar die Neigung, die sie gezwungenerweise angenommen hat; aber der in ihr kreisende Saft hat deshalb seine ursprüngliche Richtung nicht aufgegeben, und wenn die Pflanze zu wachsen fortfährt, so kehren die neuen Triebe zu der senkrechten Richtung zurück. Ebenso verhält es sich mit den Neigungen der Menschen. Solange man in den nämlichen Verhältnissen verharrt, kann man diejenigen, welche der Gewohnheit entspringen, selbst wenn sie unserer innersten Natur widerstreben, bewahren, sobald aber die Lage wechselt, schwächt sich die Gewohnheit ab und das natürliche Wesen kommt wieder zum Vorschein. Die Erziehung ist sicherlich nur Ge-

wöhnung. Gibt es nun aber nicht Leute, welche ihre Erziehung vergessen und verlieren, und andere, welche sie bewahren? Woher kommt dieser Unterschied? Muß man die Benennung Natur auf die der Natur konformen Gewöhnungen beschränken, so kann man sich dieses Hinundhergerede ersparen.

Mit Empfindungsvermögen werden wir geboren und von unserer Geburt an sind wir den Einwirkungen der Gegenstände, die uns umgeben, in verschiedener Weise ausgesetzt. Sobald wir uns der erhaltenen Eindrücke sozusagen bewußt werden, bildet sich in uns die Neigung, die Gegenstände, welche sie hervorbringen, aufzusuchen oder zu fliehen, zuerst je nachdem sie angenehm oder unangenehm sind, später je nach der Übereinstimmung oder dem Mangel an Übereinstimmung, die wir zwischen uns und diesen Gegenständen finden, und endlich je nach den Urteilen, die wir über sie nach der Vorstellung von Glück und Vollkommenheit fällen, welche uns die Vernunft gibt. Diese Neigungen oder Abneigungen erweitern und verstärken sich in dem Maße, wie wir empfänglicher und aufgeklärter werden; aber durch unsere Gewohnheiten beschränkt, werden sie sich unseren Ansichten mehr oder weniger anschließen. Vor dieser Änderung sind sie das, was ich in uns die Natur nenne.

Auf diese ursprünglichen Neigungen müßte man also alles zurückführen; und das würde möglich sein, wenn unsere drei Erziehungsarten nur verschieden wären: was aber soll man tun, wenn sie widerstreitend sind, wenn man, anstatt einen Menschen für sich selbst zu erziehen, ihn für die anderen erziehen will? Dann ist die Übereinstimmung unmöglich. Gezwungen, die Natur oder die sozialen Einrichtungen zu bekämpfen, hat man sich zu entscheiden, ob man einen Menschen oder einen Bürger bilden will; denn beides kann man nicht zugleich tun.

Jede nur einen Teil umfassende Gesellschaft sondert sich, wenn sie strenge und fest geeint ist, von der großen ab. Jeder Patriot ist gegen die Fremden abstoßend; in seinen Augen sind sie nur Menschen, sind sie nichts*). Dieser Übelstand ist unvermeidlich, ist aber ohne Bedeutung. Die Hauptsache ist, den Leuten, mit welchen man zusammen lebt, eine freundliche Gesinnung zu beweisen. Dem Ausland gegenüber war der Spartaner ehrgeizig, habgierig, ungerecht; aber Uneigennützigkeit, Billigkeit, Eintracht herrschten innerhalb seiner Mauern. Nehmt euch vor diesen Kosmopoliten in acht, die in ihren Schriften aus weiter Ferne Pflichten herholen, deren Erfüllung sie in bezug auf ihre eigene Umgebung verächtlich

*) Deswegen sind auch die Kriege der Republiken grausamer als die der Monarchien. Wenn aber der Krieg der Könige gemäßigt ist, so ist ihr Friede schrecklich: es ist besser ihr Feind als ihr Untertan zu sein.

zurückweisen. Ein solcher Philosoph liebt die Tataren, um dessen überhoben zu sein, seine Nachbarn zu lieben.

Der natürliche Mensch ist ein Ganzes für sich; er ist die numerische Einheit, das absolute Ganze, das nur zu sich selbst oder zu seinesgleichen in Beziehung steht. Der bürgerliche Mensch ist nur eine gebrochene Einheit, welche es mit ihrem Nenner hält, und deren Wert in ihrer Beziehung zu dem Ganzen liegt, welches den sozialen Körper bildet. Die guten sozialen Einrichtungen vermögen den Menschen am ehesten seiner Natur zu entkleiden, ihm seine absolute Existenz zu rauben, um ihm dafür eine relative zu geben und das Ich in die allgemeine Einheit zu versetzen, so daß sich jeder einzelne nicht mehr für eine Einheit, sondern für einen Teil der Einheit hält und nur noch in dem Ganzen wahrnehmbar ist. Ein römischer Bürger war nicht Cajus, nicht Lucius, er war ein Römer; sogar das Vaterland liebte er mit Ausschluß seiner eigenen Persönlichkeit. Regulus gab sich für einen Karthager aus, als ob er das Eigentum seiner Besieger geworden wäre. In seiner Eigenschaft als Fremder weigerte er sich, seinen Sitz im römischen Senat einzunehmen; ein Karthager mußte es ihm erst befehlen. Er wurde unwillig darüber, daß man ihm das Leben retten wollte. Seine Ansicht drang durch, und jubelnd kehrte er zurück, um einen qualvollen Tod zu sterben. Das scheint mir freilich den Menschen, die wir kennen, nicht sehr ähnlich zu sehen.

Der Lazedämonier Phedaretes bewirbt sich um Aufnahme in den Rat der Dreihundert; er wird verworfen; voller Freude, daß es in Sparta dreihundert bessere Männer als ihn gibt, geht er wieder nach Hause. Ich nehme diese Äußerung für wahr an, und es ist alle Ursache vorhanden, sie dafür zu halten. Fürwahr, ein echter Bürger!

Eine Spartanerin hatte fünf Söhne beim Heer und harrte auf Nachrichten über die Schlacht. Ein Helote langt an; zitternd fragt sie ihn danach. „Deine fünf Söhne sind gefallen.“ — „Verächtlicher Sklave, habe ich dich danach gefragt?“ — „Wir haben den Sieg erfochten!“ Die Mutter läuft zum Tempel und dankt den Göttern. Fürwahr, eine echte Bürgerin!

Wer in der bürgerlichen Ordnung den Naturgefühlen den Vorrang einräumen will, der weiß nicht, was er will. Stets im Widerspruch mit sich selbst, stets zwischen seinen Trieben und Pflichten hin und her schwankend, wird er nie ein echter Mensch noch ein echter Bürger sein. Er wird weder sich noch anderen zum Vorteil gereichen. Er wird einer dieser Dutzendmenschen unserer Tage, ein Franzose, ein Engländer, ein Spießbürger, er wird nichts sein.

Um etwas zu sein, um stets sich selbst treu und in sich eins zu sein, muß man handeln wie man spricht, muß man stets über die Partei, die

man zu ergreifen, laut zu ergreifen hat, entschieden sein und beständig zu ihr halten. Ich erwarte, daß man mir ein solches Wunderkind zeige, um zu erfahren ob es ein Mensch oder ein Staatsbürger ist, oder wie dasselbe es anfängt, um beides zugleich zu sein.

Aus diesen einander notwendig entgegengesetzten Zielen ergeben sich zwei sich widersprechende Erziehungsweisen: eine öffentliche oder staatliche und gemeinsame, und eine besondere und häusliche.

Wollt ihr euch eine Vorstellung von der öffentlichen Erziehung machen, so lest die Republik Platos. Es ist kein politisches Werk, wie die sich einbilden, welche die Bücher nur nach Titeln beurteilen: es ist vielmehr die beste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben ist.

Wenn man auf ein Utopienland aller möglichen Träumereien hinweisen will, so führt man regelmäßig Platos Erziehung an. Hätte aber Lykurg die seinige nur zu Papier gebracht, so würde sie mir noch wunderlicher vorkommen. Plato hat nur das Herz des Menschen geläutert. Lykurg hat ihn seiner Natur beraubt.

Die öffentliche Erziehung existiert nicht mehr und kann nicht mehr existieren, weil da, wo es kein Vaterland mehr gibt, es auch keine Bürger mehr geben kann. Diese beiden Wörter „Vaterland" und „Bürger" müssen aus den modernen Sprachen gestrichen werden. Den Grund kenne ich sehr wohl, will ihn aber nicht aussprechen, es ist für mein Thema von keiner Bedeutung.

Diese lächerlichen Anstalten, welche man Kollegien nennt, kann ich nicht als öffentliche Erziehungsanstalten anerkennen. Ebensowenig rechne ich die Erziehung der Welt zu der öffentlichen, weil diese Erziehung dadurch, daß sie nach zwei entgegengesetzten Zielen strebt, beide verfehlt. Sie ist nur imstande, Zwitterwesen zu bilden, die alles beständig auf andere zu beziehen scheinen und doch nur alles beständig auf sich allein beziehen. Nun aber täuschen diese Gaukeleien, weil sie ein Gemeingut aller sind, niemanden. Es ist lauter verlorene Mühe.

Aus diesen Widersprüchen entsteht leider auch der, welchen wir unaufhörlich in uns selbst empfinden. Fortgerissen von der Natur und von den Menschen nach entgegengesetzten Richtungen, gezwungen uns zwischen diesen verschiedenen Antrieben zu teilen, schlagen wir einen Mittelweg ein, der weder zu dem einen noch zu dem anderen Ziel führt. Auf diese Weise während unseres ganzen Lebens in ununterbrochenem Kampf mit uns selbst und hin und her schwankend, beschließen wir es, ohne es zu einer inneren Harmonie gebracht und uns oder anderen zum Nutzen gereicht zu haben.

Es bleibt nur noch die häusliche Erziehung oder die der Natur übrig. Aber was soll ein Mensch, der einzig und allein für sich erzogen

ist, den anderen werden? Wenn sich vielleicht das doppelte Ziel, welches man sich vorsetzt, in ein einziges zusammenziehen ließe, so würde man durch Beseitigung der Widersprüche im Menschen ein großes Hindernis zu seinem Glück aus dem Wege räumen. Man müßte, um darüber zu urteilen, ihn ganz ausgebildet sehen; man müßte seine Neigungen beobachtet, seine Fortschritte gesehen, seinen Lebensgang verfolgt haben; mit einem Wort: man müßte den natürlichen Menschen kennen. Ich glaube, daß man nach Lektüre dieser Schrift einen guten Anfang zu diesen Forschungen gemacht haben wird.

Was haben wir nun zu tun, um diesen ausgezeichneten Menschen zu bilden? Unzweifelhaft viel: nämlich zu verhüten, daß etwas geschieht. Wenn es sich nur darum handelt, gegen den Wind zu segeln, so laviert man; ist aber das Meer bewegt und man will auf der Stelle bleiben, so muß man den Anker auswerfen. Nimm dich wohl in acht, junger Pilot, daß dein Ankertau nicht nachlasse und dein Anker nicht schleppe und das Schifflein nicht forttreibt, ehe du dich dessen versiehst.

In der gesellschaftlichen Ordnung, wo alle Stellen genau bestimmt sind, muß jeder für die seinige erzogen werden. Wenn ein für seine Stelle gebildetes Individuum diese aufgibt, taugt es zu nichts mehr. Die Erziehung ist nur insoweit von Vorteil, als das Vermögen der Eltern mit dem Beruf in Übereinstimmung steht, zu welchem sie ihr Kind bestimmen; in jedem anderen Fall ist sie dem Zögling nur schädlich, und wäre es auch nur durch die vorgefaßten Meinungen, welche sie ihm eingeflößt hat. In Ägypten, wo der Sohn genötigt war, sich dem Stande seines Vaters zu widmen, hatte die Erziehung wenigstens ein sicheres Ziel; unter uns jedoch, wo nur die Rangstufen bleiben und die Menschen unaufhörlich wechseln, weiß niemand, ob er nicht, wenn er seinen Sohn für die seinige erzieht, ihm schadet.

In der natürlichen Ordnung, in der die Menschen alle gleich sind, ist ihr gemeinsamer Beruf, zuerst und vor allem Mensch zu sein, und wer für diesen gut erzogen ist, kann diejenigen, welche mit demselben in Einklang stehen, nicht schlecht erfüllen. Ob man meinen Zögling für die militärische, kirchliche oder richterliche Laufbahn bestimmt, darauf kommt wenig an. Bevor die Eltern ihn für einen Beruf bestimmen, beruft die Natur ihn zum menschlichen Leben. Die Kunst zu leben soll er von mir lernen. Wenn er aus meinen Händen hervorgeht, wird er freilich, das gebe ich zu, weder Richter noch Soldat noch Priester sein: er wird zuerst Mensch sein. Alles, was ein Mensch sein muß, das alles wird er, wenn es darauf ankommt, ebensogut wie irgend jemand sein können, und das Schicksal wird ihn vergeblich seinen Platz wechseln lassen, er

wird immer an dem seinigen sein. Occupavi te, fortuna, atque cepi; omnesque aditus tuos interclusi, ut ad me aspirare non posses.

Unser wahres Studium ist das der menschlichen Natur. Wer unter uns die Freuden und Leiden dieses Lebens am besten zu ertragen versteht, der ist meines Erachtens am besten erzogen, woraus folgt, daß die wahre Erziehung weniger in Lehren als in Übungen besteht. Wir beginnen unsere Bildung mit dem Beginn unseres Lebens. Unsere Erziehung beginnt zugleich mit uns; unser erster Lehrer ist unsere Amme. Auch hatte das Wort „Erziehung" bei den Alten einen anderen Sinn, als den wir damit verbinden. Es bedeutete die Aufziehung. Educit obstetrix, sagt Barronius; educat nutrix, instituit paedagogus, docet magister. Daher sind die Aufziehung, die Erziehung, der Unterricht drei in ihrem Ziel ebenso verschiedene Dinge wie die Wärterin, der Erzieher und der Lehrer. Aber diese Unterscheidungen gereichen zu keinem Vorteil und um gut erzogen zu werden, darf das Kind nur einem einzigen Führer folgen.

Wir müssen unsere Gesichtspunkte deshalb verallgemeinern und in unserem Zögling lediglich den Menschen an sich, den allen Wechselfällen des menschlichen Lebens ausgesetzten Menschen betrachten. Wenn die Menschen durch die Geburt an den Boden eines Landes gefesselt wären, wenn die nämliche Jahreszeit das ganze Jahr hindurch dauerte, wenn jeder im unveränderlichen Besitz seines Vermögens bliebe, so würde die eingeführte Methode in gewisser Hinsicht gut sein; das für seinen besonderen Stand erzogene Kind würde, da es denselben niemals aufgäbe, auch nie den Schwierigkeiten eines anderen ausgesetzt sein. Aber kann man wohl, in Anbetracht der Wandelbarkeit der menschlichen Dinge, in Anbetracht des unruhigen und nivellierenden Geistes dieses Jahrhunderts, welcher in jeder Generation einen allgemeinen Umsturz herbeiführt, kann man wohl, frage ich, eine törichtere Methode ersinnen als die, ein Kind so zu erziehen, als ob es einst nie aus der Tür zu kommen brauchte, als ob es unaufhörlich von den Seinigen umgeben sein würde? Wenn der Unglückliche sich nur einen Schritt über den Boden erhebt, wenn er eine einzige Stufe hinabsteigt, ist er verloren. Dadurch lehrt man ihn nicht den Schmerz ertragen, sondern übt ihn vielmehr denselben zu empfinden.

Man denkt nur an die Erhaltung seines Kindes; das ist nicht genug; man muß es auch lehren sich erhalten, wenn es ein Mann geworden ist; die Schicksalsschläge ertragen, sich über Überfluß und Mangel hinwegsetzen und wenn es nötig ist, auf Islands Eisfeldern oder auf dem brennenden Felsen Maltas leben. Vergebens wendet ihr Vorsichtsmaßregeln an, um es gegen den Tod zu schützen, es wird doch einmal sterben müssen; und wenn sein Tod auch nicht das Werk eurer Pflege und Verzärtelung sein sollte, so würden sie gleichwohl schlecht angewandt sein. Es kommt

nicht sowohl darauf an, es gegen den Tod zu schützen, als vielmehr darauf, ihm die Kunst zu leben beizubringen. Leben heißt nicht atmen, sondern handeln, es heißt sich unserer Organe, unserer Sinne, unserer Fähigkeiten, kurz sich aller derjenigen Teile von uns zu bedienen, die uns die Empfindung unseres Daseins verleihen. Nicht der Mensch hat am meisten gelebt, welcher die höchsten Jahre zählt, sondern derjenige, welcher sein Leben am meisten empfunden hat. Mancher stieg erst im Alter von hundert Jahren in die Grube, der seit seiner Geburt wie tot war. Besser wäre es für ihn gewesen, er wäre in früher Jugend gestorben und hätte wenigstens bis zum Eintritt seines Todes gelebt.

Unsere ganze Weisheit besteht darin, daß wir uns von sklavischen Vorurteilen leiten lassen; alle unsere Gewohnheiten legen uns nur Zwang, Beschränkung und Fesseln auf. Jeder Bürgerliche wird in der Knechtschaft geboren, lebt und stirbt darin: bei seiner Geburt schnürt man ihn in einen Wickel; bei seinem Tode sperrt man ihn in einen Sarg; solange er die menschliche Gestalt bewahrt, ist und bleibt er durch unsere Einrichtungen gefesselt.

Sehr eigentümlich ist es, daß man, seitdem man sich mit der Erziehung der Kinder beschäftigt, noch kein anderes Mittel zu ihrer Leitung gefunden hat als den Wetteifer, die Eifersucht, den Neid, die Eitelkeit, Erregung der Begierde, knechtische Furcht — lauter höchst gefährliche Leidenschaften, die ihre Seele in fortwährender Gärung erhalten und sie zu verderben vermögen, sogar noch ehe der Körper sich vollständig entwickelt hat. Mit jeder vorzeitigen Belehrung, mit der man die Köpfe der armen Kinder beschweren will, pflanzt man ein Laster in den Grund ihrer Herzen. Unverständige Lehrer glauben Wunder zu leisten, wenn sie alle möglichen Unarten in ihnen hervorrufen, um ihnen den Begriff des Gutseins beizubringen, und dann sagen sie uns gravitätisch: „So ist der Mensch!" Ja, so ist der Mensch, welchen ihr gebildet habt!

Man hat alle Mittel versucht, eins ausgenommen, und zwar gerade das einzige, welches imstande ist, ein glückliches Resultat herbeizuführen: die zweckmäßig geregelte Freiheit. Man darf nicht das Amt, ein Kind zu erziehen, übernehmen, wenn man nicht versteht, es durch die bloßen Gesetze des Möglichen und Unmöglichen zu leiten, wohin man will. Da ihm die Grenze des einen ebenso unbekannt ist wie die des anderen, so kann man sie rings um sich her nach Belieben erweitern oder verengern. Man fesselt es, treibt es vorwärts, hält es zurück allein durch das Band der Notwendigkeit, ohne daß es darüber murrt; durch die bloße Macht der Verhältnisse macht man es fügsam und willig, ohne daß je ein Laster

Gelegenheit fände, in ihm emporzukeimen; denn nie entzünden sich die Leidenschaften, wenn sie erfolglos bleiben.

Erteilt eurem Zögling keine Art mündlicher Belehrung, die Erfahrung allein muß sie ihm geben; belegt ihn mit keiner Art Strafe, denn er weiß nicht, was es heißt, ein Versehen begangen zu haben; laßt ihn niemals um Verzeihung bitten, denn er vermag euch nicht zu beleidigen. Sich keines moralischen Gesetzes bei seinen Handlungen bewußt, kann er auch nichts tun, was moralisch schlecht wäre und Strafe oder Verweis verdiente.

Ich sehe schon, wie der erschreckte Leser dieses Kind nach den unsrigen beurteilt. Er irrt sich. Der fortwährende Zwang, in welchem ihr eure Zöglinge erhaltet, erregt ihre Lebendigkeit noch mehr; je gezwungener sie sich unter euren Augen fühlen, desto wilder sind sie von dem Augenblick an, wo sie sich selbst überlassen sind; sie müssen sich doch für den harten Zwang, in welchem ihr sie haltet, wenn sie irgend können, entschädigen. Zwei Stadtkinder werden auf dem Lande mehr Schaden anrichten als die ganze Dorfjugend. Schließt ein junges Herrchen und einen Bauernjungen zusammen in ein Zimmer ein; bevor sich noch letzterer von der Stelle bewegt hat, wird der erstere schon alles auf die Erde geworfen, alles zerbrochen haben. Der Grund kann nur darin liegen, daß der eine sich beeilt, den seltenen Augenblick völliger Freiheit zu mißbrauchen, während der andere, der seiner Freiheit stets sicher ist, keine Ursache findet, sofort Gebrauch davon zu machen. Und gleichwohl sind die Bauernkinder, bei deren Erziehung oft Liebkosungen und Härte wechseln, noch weit von dem Zustand entfernt, in welchem man, wenn es nach mir geht, die Kinder halten muß.

Stellen wir als unbestreitbaren Grundsatz auf, daß die ersten natürlichen Triebe stets gut sind; es gibt im menschlichen Herzen keine angeborene Verderbtheit; kein einziger Fehler findet sich darin, von dem sich nachweisen ließe, wie und wodurch er in dasselbe eingedrungen ist. Die einzige Leidenschaft des Menschen, welche als eine Mitgift der Natur betrachtet werden kann, ist die Selbstliebe oder die Eigenliebe im weiteren Sinn. Diese Eigenliebe an sich oder in Beziehung auf uns ist gut und nützlich, und da mit ihr durchaus keine notwendige Beziehung auf andere verbunden ist, so ist sie in dieser Hinsicht von Natur indifferent. Nur durch die Anwendung, welche man ihr gibt, wird sie gut oder böse. Bis zu dem Moment, wo der Führer der Eigenliebe, nämlich die Vernunft, hervorzutreten vermag, ist es folglich von Wichtigkeit, daß ein Kind nichts deshalb tue, weil es gesehen oder gehört werden kann, mit einem Wort nichts aus Rücksicht auf andere tue, sondern lediglich das, was die Natur von ihm verlangt, und dann wird es nur Gutes tun.

Es wird kaum vorkommen, daß ein Kind nie einmal Schaden und Unordnung anrichtet, sich nicht verletzte, oder ein wertvolles Stück zerbräche, das sich in seinem Bereich findet. Es könnte viel Schlimmes anrichten ohne Böses zu tun, der bösen Tat liegt die Absicht zugrunde, Schaden zu tun. Hätte es diese aber auch nur ein einziges Mal, so wäre schon alles verloren: dann wäre es unverbesserlich böse.

In den Augen des Geizes gewinnt manches einen bösen Anstrich, was in den Augen der Vernunft nicht böse ist. Läßt man der Ausgelassenheit der Kinder völlig freien Lauf, so ist es freilich ratsam, alles aus ihrer Nähe zu verbannen, wodurch sie teuer zu stehen kommen könnte, und nichts Zerbrechliches und Kostbares in ihrem Bereich zu lassen. Ihre Stube muß mit starken und dauerhaften Möbeln ausgestattet sein; kein Spiegel, kein Porzellan, keine Luxusgegenstände darf man darin antreffen. Was meinen Emil anlangt, den ich auf dem Land erziehe, so wird sein Zimmer nichts enthalten, was es von einer Bauernstube unterscheiden könnte. Zu welchem Behuf es mit so großer Sorgfalt ausschmücken, da er sich nur so wenig Zeit darin aufhalten darf? Allein ich irre mich; er wird es selbst ausschmücken, und wir werden bald sehen womit.

Hat das Kind, aller eurer Vorsichtsmaßregeln ungeachtet, einige Unordnung hervorgebracht oder irgendein nützliches Stück zerbrochen, so straft es nicht für eure eigene Nachlässigkeit und scheltet es nicht aus; kein einziges Wort des Vorwurfs darf es von euch vernehmen; laßt es nicht einmal ahnen, daß es euch Verdruß bereitet hat; tut gerade so, als ob das Gerät von selbst zerbrochen wäre; mit einem Wort, seid überzeugt, viel getan zu haben, wenn ihr euch überwinden könnt, nichts zu sagen.

Soll ich es wagen, an dieser Stelle die erste, wichtigste und nützlichste Regel aller Erziehung auseinanderzusetzen? Sie besteht nicht darin, Zeit zu gewinnen, sondern Zeit zu verlieren. Verzeiht mir, ihr oberflächlichen Leser, meine Paradoxien; unwillkürlich muß man bei reiflichem Überlegen welche machen, und was ihr auch dazu sagen mögt, ich will lieber für einen paradoxen Mann gelten, als ein Mann voller Vorurteile sein. Die gefährlichste Zeit des menschlichen Lebens ist die von der Geburt bis zum Alter von zwölf Jahren. Das ist die Zeit, in welcher Irrtümer und Laster emporkeimen, ohne daß man bis dahin ein Mittel besäße, sie wieder auszurotten, und wenn sich das Mittel dann endlich findet, so wurzeln dieselben schon so tief, daß man sie nicht mehr herauszureißen vermag. Wenn die Kinder plötzlich von der Brust der Mutter in das Alter der Vernunft hinübersprängen, dann könnte die Erziehung, die man ihnen heutzutage gibt, angemessen sein; nach dem natürlichen Entwicklungsgang bedürfen sie aber eine gerade entgegengesetzte. Erst wenn

ihre Seele im Vollbesitz aller ihrer Kräfte wäre, sollten die Kinder eine Betätigung derselben verlangen, denn unmöglich kann sie, solange sie noch blind ist, den Schein der Fackel, die ihr derselben darbietet, wahrnehmen, und in dem unermeßlichen Reich der Ideen einen Weg verfolgen, den die Vernunft nur so flüchtig andeutet, daß kaum die schärfsten Augen imstande sind, ihn zu erkennen.

Die erste Erziehung muß demnach rein negativ sein. Sie besteht nicht in Belehrungen über Tugend und Wahrheit, sondern in der Bewahrung des Herzens vor Lastern und in der Abwehr aller dem Verstand nachteiligen Irrtümer. Wenn ihr bei der Erziehung nichts tätet und auch andere nichts tun ließet, wenn ihr euren Zögling gesund und kräftig bis zum zwölften Jahre bringen könntet, ohne daß er imstande wäre, seine rechte Hand von der linken zu unterscheiden, so würden sich ihm vom Beginn eures Unterrichtes an die Augen seines Verständnisses der Vernunft öffnen. Da er ohne Vorurteile, ohne angenommene Gewohnheiten wäre, würde er nichts an sich haben, was dem Erfolg eurer Bemühungen hinderlich entgegentreten könnte. Bald würde er unter euren Händen der weiseste der Menschen werden, und obgleich ihr anfänglich nichts getan hättet, würdet ihr trotzdem in erziehlicher Hinsicht ein wahres Wunder getan haben.

Tut das gerade Gegenteil der herkömmlichen Erziehung und ihr werdet fast immer das Richtige treffen. Da man aus einem Kinde nicht ein Kind, sondern einen Gelehrten bilden will, so meinen Väter und Lehrer nicht früh genug damit anfangen zu können, es auszuschelten, zu bekritteln, zu tadeln, zu liebkosen, zu bedrohen, ihm Versprechungen zu geben, Lehren zu erteilen und Vernunft zu predigen. Macht es besser. Seid vernünftig und sucht euren Zögling nicht mit Vernunftgründen zu überreden, vor allem nicht, um ihm Gefallen an dem einzuflößen, was ihm mißfällt; denn wenn man in solcher Weise in alle Angelegenheiten, welche ihn unangenehm berühren, stets die Vernunft mit hereinzieht, so macht man sie ihm dadurch schließlich langweilig und lästig und schwächt ihr Ansehen schon frühzeitig bei einem Geiste, der noch nicht imstande ist, sie zu verstehen. Übt seinen Körper, seine Organe, seine Sinne, seine Kräfte, aber seine Seele erhaltet so lange wie möglich in Untätigkeit. Hütet euch, ihn mit Ansichten bekanntzumachen, ehe er Verstand genug besitzt, sie zu würdigen. Tretet fremden Eindrücken entgegen und haltet sie von ihm fern, und sucht, um der Entstehung des Bösen vorzubeugen, das Wachstum des Guten nicht allzusehr zu beschleunigen, denn das kann erst dann erreicht werden, wenn die Vernunft ihn erleuchtet. Haltet jeden Aufschub für einen Vorteil; es ist ein großer Gewinn, wenn man sich ohne zu straucheln dem Ziel nähert. Lasset die Kindheit in den Kindern erst die

volle Reife erreichen. Kurz, welche Belehrung sich auch immer bei ihnen herausstellen wird, hütet euch, sie ihm heute zu geben, wenn ihr sie ohne Gefahr bis morgen aufschieben könnt.

Stellen wir uns zehn Menschen vor, von denen jeder zehn verschiedene Bedürfnisse hat. Um sich nun das Nötige zu verschaffen, muß sich jeder von ihnen auf zehn verschiedene Arbeiten verstehen. In Anbetracht der Verschiedenheit ihrer Anlagen wird aber bei dem einen diese, bei dem anderen jene Arbeit unvollkommen ausfallen. Trotz ihrer verschiedenen Befähigung werden sie sämtlich die nämlichen Arbeiten vornehmen und infolgedessen schlecht bedient sein. Nun laßt uns aus diesen zehn Menschen eine Gesellschaft bilden. Jeder treibe, nicht nur für sich selbst, sondern auch für die neun übrigen, diejenige Beschäftigung, für die er die meiste Befähigung zeigt. Auf diese Weise wird jeder von den Talenten der anderen denselben Vorteil haben, als ob er sie alle selbst besäße. Jeder wird außerdem das seinige durch die unausgesetzte Übung vervollkommnen, und so wird es dahin kommen, daß die zehn Personen, nachdem sie selbst vollständig mit allem versehen sind, noch einen Überschuß für andere übrigbehalten werden. Auf diesem Prinzip beruhen augenscheinlich alle unsere Institutionen.

Nach diesem Prinzip würde ein Mensch, der sich in den Sinn kommen ließe, sich als ein isoliertes Wesen zu betrachten, sich an gar nichts anschließen, und um sich selbst zu genügen, nur ein elendes Wesen sein können. Ja, es wäre ihm sogar unmöglich, sein Dasein zu erhalten; denn da er die ganze Erde schon verteilt fände und außer seinem Körper nichts sein Eigen nennen könnte, wo sollte er wohl seinen nötigen Unterhalt hernehmen? Sobald wir aus dem Naturzustand heraustreten, zwingen wir dadurch auch unseresgleichen, ihn ebenfalls aufzugeben. Gegen den Willen der anderen kann niemand in demselben verharren; und schon das Verlangen, darin zu bleiben, trotzdem es keine Möglichkeit gibt, so sein Leben zu erhalten, käme einem tatsächlichen Verlassen desselben gleich. Denn das erste Gesetz der Natur ist die Sorge der Selbsterhaltung.

So bilden sich nach und nach im Geiste des Kindes die Vorstellungen von den sozialen Verhältnissen, sogar ehe es noch wirklich ein tätiges Mitglied der Gesellschaft sein kann. Emil begreift recht wohl, daß er, wenn er Werkzeuge zu seinem eigenen Gebrauch erhalten will, auch solche haben muß, die andere gebrauchen können, durch deren Eintausch er dann imstande ist, die ihm notwendigen Dinge, welche sich im Besitz jener befinden, zu erlangen. Mit Leichtigkeit kann ich ihn dahin bringen, daß er die Notwendigkeit eines solchen Austausches einsieht und sich in den Stand setzt, Vorteil daraus zu ziehen.

„Gnädiger Herr, ich muß leben", sagte ein unglücklicher satirischer Schriftsteller zu einem Minister, der ihm das Ehrlose dieser Beschäftigung vorhielt. „Ich sehe die Notwendigkeit davon nicht ein", lautete die kalte Antwort des Staatsmannes. So ausgezeichnet diese Antwort auch im Mund eines Ministers klingt, so barbarisch und unrichtig würde sie doch in dem Mund eines jeden anderen gewesen sein. Jeder Mensch muß leben. Gegen diesen Satz, der für jeden mehr oder weniger Beweiskraft haben wird, je nachdem er mehr oder weniger menschlich gesinnt ist, scheint mir derjenige, der ihn auf sich selbst anwendet, nichts entgegnen zu können. Gegen so viele Dinge die Natur uns auch Widerwillen eingeflößt hat, so zeigt dieser sich doch gegen nichts stärker als gegen den Tod. Daraus folgt, daß sie uns, sobald wir kein anderes Mittel mehr besitzen, unser Leben zu fristen, alles gestattet. Die Grundsätze, die dem Tugendhaften gebieten, sein Leben gering zu schätzen und es der Pflicht zu opfern, sind von dieser ursprünglichen Einfachheit weit entfernt. Glücklich die Völker, bei denen man ohne Anstrengung gut und ohne Tugend gerecht sein kann! Sollte es aber in der Welt irgendeinen Staat geben, der so erbärmlich wäre, daß niemand, ohne böse zu handeln, darin leben könnte, und dessen Bürger notgedrungen Spitzbuben wären, so sollte in demselben nicht der Missetäter, sondern derjenige gehängt werden, der die Schuld trüge, daß er es werden müßte.

Sobald Emil wissen wird, was das Leben ist, wird es meine erste Sorge sein, ihn in der Kunst zu unterrichten, es zu erhalten. Bis jetzt habe ich zwischen den Ständen, Rangstufen und Glücksgütern noch keinen Unterschied gemacht und denke auch in der Folge ebenso zu verfahren, weil der Mensch ja in jedem Stande doch immer nur Mensch ist und bleibt, weil der Reiche keinen größeren Magen und keine bessere Verdauung als der Arme hat, weil der Herr keinen längeren und stärkeren Arm als der Knecht besitzt, weil ein Großer an Stellung und Würden darum noch um keine Haupteslänge über dem Mann aus dem Volke hervorragt, und weil endlich, da sich die natürlichen Bedürfnisse überall gleich zeigen, auch die Mittel zu ihrer Befriedigung überall gleich sein müssen. Die Erziehung des Menschen stehe mit dem in Einklang, was der Mensch ist, und nicht mit dem, was er nicht ist. Begreift ihr denn nicht, daß ihr ihn dadurch, daß ihr nur darauf ausgeht, ihn einseitig für einen einzigen Stand zu bilden, für jeden anderen unbrauchbar macht, und daß ihr, sobald ihm das launische Glück den Rücken kehrt, nur daran gearbeitet habt, ihn erst recht unglücklich zu machen? Gibt es etwas Lächerlicheres als einen vornehmen Herrn, der verarmt ist und sich auch in seinem Elend von den Vorurteilen seiner Geburt nicht lossagen kann? Gibt es etwas Verächtlicheres als einen zum Bettler herabgesunkenen Reichen, der sich in

Erinnerung der Verachtung, unter der die Armut zu seufzen hat, als den Elendesten der Menschen fühlt? Dem ersteren bleibt kein anderer Ausweg übrig, als ein offenkundiger Dieb zu werden, der letztere wird sich mit der Rolle eines kriechenden Dieners trösten, und dies alles unter der Devise des schönen Wortes: „Ich muß leben."

Ihr verlaßt euch auf die augenblicklich bestehende gesellschaftliche Ordnung, ohne zu berücksichtigen, daß diese Ordnung unvermeidlichen Revolutionen ausgesetzt ist, und daß ihr euch in der Unmöglichkeit befindet, diejenige, welche über eure Kinder hereinbrechen kann, vorherzusehen oder zu verhindern. Der Große wird klein, der Reiche wird arm, der Monarch wird Untertan. Sind diese Schicksalsschläge etwa so selten, daß ihr zuversichtlich darauf rechnen könnt, von ihnen verschont zu werden? Wir nähern uns sichtlich einer Krisis und dem Jahrhundert der Revolutionen. Wer kann euch dafür bürgen, was dann aus euch werden wird? Was Menschen geschaffen haben, können Menschen auch wieder zerstören. Unauslöschlich sind nur die Charaktere, welche die Natur ihren Schöpfungen aufprägt, und sie schafft weder Fürsten noch Reiche noch vornehme Herren. Was wird dann dieser Satrap, den ihr nur zur Pracht und Herrlichkeit erzogen habt, in seiner Niedrigkeit beginnen? Was wird das Los dieses Generalpächters, der nur vom Golde zu leben versteht, in seiner Armut sein? Was wird, von allem entblößt, das Ende jenes schwelgerischen Schwachkopfes sein, der mit sich selbst nichts anzufangen weiß und beständig sein ganzes Wesen in etwas ihm völlig Fremdartiges versenkt? Glücklich alsdann derjenige, welcher den Mut besitzt, willig aus dem Stand, der ihm den Rücken wendet, herauszutreten und dem Schicksal zum Trotz ein echter Mensch zu bleiben! Möge man jenen König, der, wenn er besiegt werden sollte, sich in trotzigem Mut unter den Trümmern seines Thrones begraben lassen will, immerhin rühmen und erheben, ich kann ihm nur meine Verachtung zollen; ich erkenne, daß seine Existenz nur an seine Krone geknüpft ist, und daß er nichts ist, wenn er nicht König ist. Wer sie aber verliert und auf sie zu verzichten weiß, der ist alsdann über die Krone erhaben. Von dem Rang des Königs, den ein Feigling, ein Elender, ein Narr ebensowohl wie ein anderer einnehmen kann, steigt er zum Rang des Menschen empor, dem nur wenige Ehre zu machen wissen. Alsdann triumphiert er über das Schicksal, er trotzt demselben, er verdankt alles nur sich allein; und wenn ihm nichts geblieben wäre, was er aufweisen könnte, als sein eigenes Selbst, so ist er deshalb doch keine Null; er zählt mit, er ist ein Etwas. Fürwahr, hundertmal lieber ist mir jener König von Syrakus, der Schulmeister wurde, und der bekannte König von Mazedonien, der in Rom sein Leben als Schreiber kümmerlich fristete, als ein unglücklicher Tarquin, der nicht weiß, was er anfangen soll, wenn ihm die Herrschaft genommen

ist, oder als jener Erbe dreier Königreiche*), der als ein Spielball eines jeden, welcher sich herausnimmt, seines Elendes zu spotten, von Hof zu Hof irrt, überall Hilfe sucht und überall mit beleidigender Kälte aufgenommen wird, weil er nichts als einen Beruf gelernt hat, dessen Ausübung nicht mehr in seiner Gewalt liegt.

Der Mensch und der Bürger, wer er auch immer sei, vermag der Gesellschaft kein anderes Gut als Mitgift und Einlage zu überbringen als sich selbst; alle seine übrigen Güter sind ohnehin schon ihr Eigentum. Besitzt ein Mensch Reichtum, so braucht er sich zwar keinen Genuß davon zu verschaffen, tut er es aber, so genießt ihn die Gesellschaft gleichzeitig mit. Im ersteren Fall entzieht er anderen das, dessen er sich selber beraubt, und im zweiten gibt er ihnen nichts. Solange er also nur mit seinen äußeren Gütern bezahlt, hat er der Gesellschaft noch immer die volle Schuld zu entrichten. „Aber", wendet vielleicht jemand ein, „mein Vater hat ja damals, als er das Vermögen erwarb, der Gesellschaft Dienste geleistet ..." Es mag sein, indes hat er nur seine Schuld abgetragen, nicht die deinige. Du schuldest gerade deswegen, weil du bei deiner Geburt begünstigt worden bist, den anderen mehr, als wenn du in dürftigen Verhältnissen geboren wärest. Es liegt eine Unbilligkeit darin, daß das, was ein Mensch für die Gesellschaft getan hat, einen anderen von seiner Schuld, die er ihr zu entrichten hat, entbinden soll. Denn da jeder verpflichtet, sich ganz und gar und in jeder Beziehung in den Dienst der Gesellschaft zu stellen, so kann er auch nur seine eigene Schuld abtragen, und kein Vater vermag auf seinen Sohn das Recht zu vererben, seinen Nebenmenschen nutzlos zu sein. Das tut er jedoch in der Tat, wenn er, nach deiner Behauptung, ihm seine Reichtümer, die den Beweis und den Lohn seiner Arbeit bilden, hinterläßt. Wer im Müßiggang verzehrt, was er nicht selbst erworben hat, verübt geradezu einen Diebstahl, und ein Rentner, den der Staat für sein untätiges Leben in der Form von Zinsen bezahlt, ist in meinen Augen kaum von einem Straßenräuber verschieden, der auf Kosten der Reisenden lebt. Dem außerhalb der Gesellschaft stehenden, isolierten Menschen steht, da er gegen niemanden Verpflichtungen zu erfüllen hat, deshalb auch das Recht zu, ganz nach seinem Gefallen zu leben; allein innerhalb der Gesellschaft, wo er notwendigerweise auf Kosten der anderen lebt, muß er ihnen durch seine Arbeit einen Ersatz für seinen Unterhalt gewähren. Hierin darf keine Ausnahme stattfinden. Arbeiten ist demzufolge eine unerläßliche Pflicht des sich in der Gesellschaft bewegenden Menschen. Ob reich oder arm, ob mächtig oder schwach, jeder müßige Bürger ist ein Spitzbube.

*) Der Prinz Karl Eduard, der sogenannte Prätendent, Enkel Jakobs II., Königs von England, entthront im Jahre 1688.

Anfangs hatte unser Zögling nur sinnliche Wahrnehmungen, jetzt hat er Begriffe; zuerst nahm er nur wahr, jetzt urteilt er. Denn aus der Vergleichung mehrerer aufeinanderfolgender oder gleichzeitiger Wahrnehmungen und aus dem Urteil, welches man sich darüber bildet, geht eine Art gemischter oder zusammengesetzter Wahrnehmung hervor, welche ich Idee oder Begriff nenne.

Die Art und Weise der Bildung der Begriffe verleiht nun dem menschlichen Geiste seinen besonderen Charakter. Derjenige Geist, welcher seine Ideen lediglich nach wirklichen Verhältnissen bildet, ist ein gründlicher Geist, während derjenige, welcher sich schon mit scheinbaren Verhältnissen befriedigt, ein oberflächlicher Geist ist; wer die Verhältnisse so auffaßt wie sie sind, ist ein klarer, und wer sie unrichtig auffaßt, ein unklarer Kopf; wer eingebildete Verhältnisse, die weder in der Wirklichkeit existieren noch eine Wahrscheinlichkeit für sich haben, erdichtet, ist ein Narr, und wer gar keine Vergleichungen anstellt, ein Schwachkopf. Das größere oder geringere Geschick in der Vergleichung der Ideen und im Auffinden der Verhältnisse bildet Menschen von höherem oder niedrigerem Geiste.

Die einfachen Begriffe sind weiter nichts als verglichene Sinneswahrnehmungen. Bei den einfachen Sinneswahrnehmungen kommen ebensogut Urteile vor als bei den zusammengesetzten, welche ich einfache Begriffe nenne. Bei den Sinneswahrnehmungen tritt das Urteil rein passiv auf; es beschränkt sich auf die Bestätigung, daß man das, was man wahrnimmt, wirklich wahrnimmt. Bei dem Begriffe oder der Idee verhält sich das Urteil dagegen aktiv; es stellt zusammen, es vergleicht, es bestimmt Verhältnisse, welche der Sinn nicht bestimmt. Darin besteht der ganze Unterschied, aber er ist freilich groß. Die Natur täuscht uns nie, die Täuschung geht stets von uns selber aus.

Ich bin Zeuge, wie man einem achtjährigen Kinde Gefrorenes vorsetzt; es führt den Löffel nach dem Mund, ohne zu wissen, was man ihm gereicht hat, und von der Kälte empfindlich berührt, schreit es: „Ach, ich habe mich verbrannt!“ Es wird ein sehr lebhafter Eindruck auf dasselbe ausgeübt; und da es keinen lebhafteren als den durch die Hitze des Feuers verursachten kennt, so meint es, diese zu empfinden. Dessen ungeachtet täuscht es sich; der plötzliche Kälteschauer erregt ihm Schrecken; aber es verbrennt sich nicht. Außerdem haben auch beide Empfindungen keine Ähnlichkeit miteinander, denn wer beide schon wahrgenommen hat, wird sie gewiß nicht miteinander verwechseln. Nicht also die Empfindung hat die Täuschung hervorgerufen, sondern das Urteil, welches das Kind über dieselbe fällt.

Eine ähnliche Erfahrung macht derjenige, welcher zum erstenmal einen Spiegel oder einen optischen Apparat sieht, welcher mitten im Winter

oder im Sommer in einen tiefen Keller hinabsteigt, welcher seine Hand, wenn sie sehr heiß oder sehr kalt ist, in laues Wasser taucht, oder eine kleine Kugel zwischen zwei gekreuzten Fingern rollt. Begnügt er sich, das, was er wirklich wahrnimmt, wirklich empfindet, zu sagen, so ist, da sich sein Urteil rein passiv verhält, eine Täuschung eine Unmöglichkeit. Läßt er sich bei seinem Urteil dagegen durch den Schein leiten, so ist dasselbe aktiv; er vergleicht und stellt durch Schlüsse Verhältnisse fest, die er nicht wahrnimmt. Dann täuscht er sich oder kann sich wenigstens täuschen. Es gehört Erfahrung dazu, um den Irrtum zu verbessern oder ihm vorzubeugen.

Zeigt ihr des Nachts eurem Zögling Wolken, die zwischen ihm und dem Monde vorüberziehen, so wird er sich dem Wahn hingeben, daß sich der Mond nach der den Wolken entgegengesetzten Seite bewege, während ihm diese stillzustehen scheinen. Diese Annahme bildet sich in ihm durch einen voreiligen Schluß, weil er aus Erfahrung weiß, daß die kleineren Körper gewöhnlich eine stärkere Bewegung als die großen haben, und weil ihm die Wolken größer als der Mond vorkommen, dessen Entfernung er nicht richtig zu schätzen vermag. Betrachtet er dagegen von einem auf den Wellen dahintreibenden Boot aus das etwas entfernte Ufer, so verfällt er in den entgegengesetzten Irrtum und glaubt eine Bewegung des Landes wahrzunehmen, weil er seine eigene Bewegung nicht merkt und folglich das Boot, das Meer oder den Fluß und die ganze Gegend, so weit er sie zu überschauen imstande ist, für ein unbewegliches Ganzes hält, von dem ihm das Ufer, das er an sich vorüberziehen sieht, nur ein Teil zu sein scheint.

Erblickt ein Kind zum erstenmal einen bis zur Hälfte ins Wasser getauchten Stock, so zeigt er sich seinem Auge zerbrochen. Die sinnliche Wahrnehmung ist vollkommen richtig und, selbst wenn wir uns den Grund dieser Erscheinung nicht erklären könnten, würde sie nicht aufhören, es zu sein. Fragt ihr es deshalb, was es sieht, so antwortet es: „Einen zerbrochenen Stock“, und es sagt die volle Wahrheit, denn es hat in der Tat den Eindruck eines zerbrochenen Stockes erhalten. Geht es jedoch, durch sein Urteil irregeleitet, weiter und fügt es seiner Behauptung, es nehme einen zerbrochenen Stock wahr, auch noch die Behauptung hinzu, daß derselbe es in Wirklichkeit sei, dann sagt es etwas durchaus Falsches. Und weshalb? Weil das Urteil dann aktiv auftritt und das Kind nicht mehr nach der sinnlichen Wahrnehmung, sondern infolge eines Schlusses urteilt und etwas behauptet, wovon es keinen sinnlichen Eindruck empfangen hat, nämlich daß das durch einen Sinn hervorgerufene Urteil auch noch die Bestätigung eines anderen Sinnes erhalten werde.

Da alle unsere Irrtümer lediglich aus unseren Urteilen hervorgehen, so ist so viel klar, daß, brauchten wir niemals zu urteilen, wir auch nicht zu lernen nötig hätten. Wir würden uns dann niemals in dem Fall befinden, uns zu täuschen und in unserer Unwissenheit jedenfalls glücklicher sein, als wir bei unserem Wissen je sein können. Wer wollte leugnen, daß die Gelehrten wirklich tausenderlei Wahrheiten kennen, welche die Laien in der Wissenschaft niemals kennen lernen werden? Sind die Gelehrten aber deshalb schon der Wahrheit näher? Gerade im Gegenteil; je weiter sie fortschreiten, desto mehr entfernen sie sich nur von ihr, weil die Eitelkeit, Urteile zu fällen, die Zunahme ihrer Einsichten weit überflügelt, und mit jeder Wahrheit, die sie finden, hundert falsche Urteile Hand in Hand gehen. Mit unumstößlicher Gewißheit kann nachgewiesen werden, daß die gelehrten Gesellschaften Europas nur Brutstätten der Lüge sind, und sicherlich gibt es in der Akademie der Wissenschaften mehr Irrtümer als bei dem ganzen Stamm der Huronen.

Da die Menschen desto mehr Irrtümern ausgesetzt sind, eine je höhere Wissensstufe sie einnehmen, so besteht das einzige Mittel, den Irrtum zu vermeiden, in der Unwissenheit. Urteilt nie, so werdet ihr euch auch nie irren. Diese Lehre gibt uns sowohl die Natur wie die Vernunft. Mit Ausnahme einer äußerst geringen Anzahl unmittelbarer und sich uns sehr fühlbar machender Beziehungen, in denen wir zur Außenwelt stehen, erfüllt uns von Natur eine tiefe Gleichgültigkeit gegen alles übrige. Ein Wilder würde keinen Fuß in Bewegung setzen, um den Gang der vollkommensten Maschine und alle Wunder der Elektrizität anzusehen. „Was kümmert mich das?“ Diesen Ausruf hört man so häufig aus dem Munde der Ungelehrten, und doch würde er sich im Munde der Gelehrten am allerbesten ausnehmen.

Unglücklicherweise paßt dies Wort nicht mehr auf unsere Verhältnisse. Seitdem wir von allem abhängen, ist uns auch alles wichtig; mit unseren Bedürfnissen muß sich auch notwendig unsere Wißbegierde erweitern. Aus diesem Grund schreibe ich dem Philosophen eine sehr große und dem Wilden gar keine Wißbegierde zu. Letzterer bedarf niemandes, ersterer der ganzen Welt, und namentlich der Bewunderer.

Man wird mir entgegenhalten, daß ich mich damit von der Natur lossage; aber dies bestreite ich. Die Natur wählt und verwendet ihre Hilfsmittel nicht in planloser Weise, sondern nach dem eintretenden Bedürfnis. Nun ändern sich aber die Bedürfnisse der Menschen nach ihrer Lebensstellung. Ein großer Unterschied macht sich zwischen einem naturgemäß im Naturzustand und einem naturgemäß in gesellschaftlichen Verhältnissen lebenden Menschen bemerkbar. Emil ist kein Wilder, der seinen Aufenthaltsort in den Wüsten suchen muß; er ist vielmehr ein Wilder, der bestimmt ist,

in den Städten zu wohnen. In ihnen muß er seines Lebens Notdurft und Nahrung zu finden wissen, von ihren Einwohnern muß er Nutzen ziehen, und er ist gezwungen, wenn auch nicht wie sie, doch wenigstens mit ihnen zu leben.

Da er nun inmitten so vieler neuen Verhältnisse, zu denen er in eine Art Abhängigkeit geraten wird, er mag wollen oder nicht, Urteile fällen muß, so ist es unsere Pflicht, ihn richtig urteilen zu lehren.

Als die beste Methode, richtig urteilen zu lernen, kann die empfohlen werden, welche es sich zu ihrer Hauptaufgabe macht, unsere Erfahrungen zu vereinfachen, ja darauf ausgeht, dieselben ganz entbehrlich zu machen, ohne uns einem Irrtum auszusetzen. Daraus folgt, daß wir, nachdem wir längere Zeit hindurch die Eindrücke des einen Sinnes durch einen anderen Sinn berichtigt haben, nun auch noch lernen müssen, die Eindrücke eines jeden Sinnes durch sich selbst zu berichtigen, ohne erst nötig zu haben, einen anderen Sinn zu Hilfe zu nehmen. Dann wird jeder sinnliche Eindruck für uns zu einem Begriff werden, und dieser Begriff wird stets mit der Wahrheit in Einklang stehen. Zu dieser Art gehören die Erfahrungen, welche ich dieser dritten Periode des menschlichen Lebens zu verschaffen gesucht habe.

Etienne Bonnot de Condillac

1715—1780

Abhandlung über die Empfindungen

Von Condillac*)

I. Von den ersten Kenntnissen eines auf den Geruchsinn beschränkten Menschen

1. Wenn unsere Statue **) auf den Geruchsinn allein angewiesen ist, so können ihre Kenntnisse sich nur auf Düfte erstrecken. Sie kann ebensowenig Vorstellungen von Ausdehnung, Gestalt und etwas außer ihr oder ihren Empfindungen Seiendem bekommen als von Farbe, Ton, Geschmack.

2. Wenn wir ihr eine Rose vorhalten, so wird sie in bezug auf uns eine Statue sein, die eine Rose riecht; aber in bezug auf sich wird sie nur der Duft dieser Blume selbst sein.

Sie wird also Rosen-, Nelken-, Jasmin-, Veilchenduft sein je nach den Dingen, welche auf ihr Organ wirken. Kurz, die Düfte sind in dieser Hinsicht nur der Statue eigene Modifikationen oder Daseinsweisen, und sie kann sich für nichts anderes halten, weil das die einzigen Empfindungen sind, für die sie empfänglich ist.

3. Die Philosophen, denen es so augenscheinlich vorkommt, daß alles materiell sei, mögen sich einen Augenblick an ihre Stelle versetzen und sich vorstellen, wie sie wohl auf den Gedanken kommen könnten, es existiere etwas, welches dem von uns „Materie" genannten ähnlich ist.

4. Man kann sich also schon jetzt überzeugen, daß man nur die Zahl der Sinne zu vermehren oder zu vermindern braucht, um uns zu ganz anderen Urteilen zu veranlassen, als die sind, die uns heutzutage so selbstverständlich vorkommen, und unsere auf den Geruchsinn beschränkte Statue kann uns eine Vorstellung von der Klasse von Wesen geben, deren Kenntnisse in den engsten Grenzen bleiben.

---

*) Vergleiche Deussen, Seite 110—111.

**) Man hat sich die Statue, wie Condillac in der Vorrede sagt, als einen lebenden Menschen zu denken, dessen Seele noch ohne alle Vorstellungen ist. Um Eindrücke auf seine Seele beliebig abzuschließen und zulassen zu können, läßt er ihn mit einer Marmorhülle umgeben sein, die ihm den Gebrauch seiner Sinnesorgane nicht gestattet. Er öffnet zunächst diese Hülle so weit, daß der Geruchsinn tätig sein kann.

II. Von den Verstandesoperationen in einem auf den Geruchsinn beschränkten Menschen, und wie die verschiedenen Abstufungen von Lust und Unlust diesen Operationen zugrunde liegen

1. Beim ersten Geruche gehört die Empfindungsfähigkeit unserer Statue ganz und gar dem Eindruck, der auf ihr Organ geschieht. Das nenne ich Aufmerksamkeit.

2. Von diesem Augenblicke an beginnt sie zu genießen oder zu leiden; denn wenn die Empfindungsfähigkeit ganz einem angenehmen Dufte zugewandt ist, so ist das Genuß, und ist sie einem unangenehmen zugewandt, so ist das Leiden.

3. Aber unsere Statue hat noch keine Vorstellung von den verschiedenen Veränderungen, die sie an sich erfahren kann. Sie befindet sich mithin wohl, ohne besseres Befinden zu wünschen, oder unwohl, ohne Wohlbefinden zu wünschen. Das Leiden kann ebensowenig in ihr den Wunsch nach einem Gute erregen, das sie nicht kennt, als der Genuß ihr Furcht vor einem Übel einflößen kann, das sie ebenfalls nicht kennt. So unangenehm folglich auch die erste Empfindung sein mag, ja wäre sie es auch in dem Grade, daß sie das Organ verletzt und ein heftiger Schmerz ist, so kann sie doch kein Begehren veranlassen.

Wenn bei uns das Leiden jederzeit von dem Begehren, nicht zu leiden, begleitet ist, so kann es bei der Statue nicht ebenso sein; der Schmerz veranlaßt in uns jenes Begehren nur deshalb, weil jener Zustand uns schon bekannt ist. Die Gewöhnung, die wir uns nach und nach angeeignet haben, ihn als etwas anzusehen, ohne welches wir gewesen sind und ohne welches wir fernerhin sein können, bewirkt, daß wir nicht mehr leiden können, ohne alsbald zu wünschen, nicht zu leiden, und dieses Begehren ist von einem schmerzhaften Zustande unzertrennlich.

Die Statue jedoch, die im ersten Augenblick sich eben nur durch den Schmerz empfindet, den sie erleidet, weiß nicht, ob sie aufhören kann, Schmerz zu sein, um etwas anderes zu werden oder gar nicht mehr zu sein. Sie hat von Veränderung, Aufeinanderfolge und von Dauer noch keine Vorstellung. Mithin existiert sie, ohne Begehrungen bilden zu können.

4. Sobald sie bemerkt haben wird, daß sie aufhören kann, das zu sein, was sie ist, um wieder zu werden, was sie gewesen, so werden wir ihre Begehrungen entstehen sehen, und zwar aus einem Zustande des Schmerzes, welchen sie mit einem Zustande der Lust vergleicht, den das Gedächtnis ihr zurückruft. Wegen dieses künstlichen Getriebes nun sind Lust und Schmerz das einzige Prinzip, das, indem es alle ihre Seelentätigkeiten bestimmt, sie stufenweise zu allen Kenntnissen, deren sie fähig ist, erheben

muß, und um zu beurteilen, welche Fortschritte sie machen kann, wird es genügen, wenn man die Lustgefühle, die sie zu begehren, die Schmerzen, welche sie zu fürchten hat, und den Einfluß der einen und der anderen je nach den Umständen beobachtet.

5. Wenn ihr keine Erinnerung an ihre Veränderung bliebe, so würde sie immer wieder zum ersten Male zu empfinden glauben. Ganze Jahre würden sich in den jedesmal gegenwärtigen Moment verlieren. Beschränkte sie also immer ihre Aufmerksamkeit auf eine einzige Daseinsweise, so würde sie niemals deren zwei zusammenhalten, nie über deren gegenseitige Beziehungen urteilen können. Sie würde Lust oder Schmerz empfinden, ohne noch Verlangen oder Furcht zu haben.

6. Allein der Duft, den sie empfindet, entschwindet ihr nicht gänzlich, sobald der duftende Körper aufhört, auf ihr Organ zu wirken. Die Aufmerksamkeit, die sie ihm zugewandt hat, hält ihn noch zurück, und es bleibt davon ein mehr oder minder starker Eindruck, je nachdem die Aufmerksamkeit selbst mehr oder minder lebhaft war. Dies ist das Gedächtnis.

7. Wenn unsere Statue ein neuer Duft ist, so ist ihr also noch der gegenwärtig, den sie im Augenblick vorher gewesen. Ihre Empfindungsfähigkeit teilt sich in das Gedächtnis und den Geruchsinn, und die erstere von diesen Fähigkeiten ist auf die vergangene Empfindung aufmerksam, während die zweite auf die gegenwärtige Empfindung aufmerksam ist.

8. Es gibt also zwei Empfindungsweisen in ihr, die sich nur dadurch unterscheiden, daß die eine sich auf eine wirkliche Empfindung, die andere auf eine Empfindung bezieht, die nicht mehr da ist, von welcher jedoch der Eindruck noch fortdauert. Da sie nicht weiß, daß Gegenstände da sind, die auf sie wirken, ja nicht einmal weiß, daß sie ein Organ hat, so unterscheidet sie für gewöhnlich die Erinnerung einer Empfindung von einer wirklichen Empfindung nur als das schwache Empfinden dessen, was sie gewesen, und das lebhafte Empfinden dessen, was sie ist.

9. Ich sage „für gewöhnlich", weil die Erinnerung nicht immer ein schwaches, noch die Empfindung ein lebhaftes Gefühl sein wird. Denn sooft das Gedächtnis ihre Daseinsweisen ihr mit großem Nachdruck wieder vorführt, das Organ dagegen nur leichte Eindrücke empfängt, so wird das Gefühl einer wirklichen Empfindung weit weniger lebhaft sein als die Erinnerung an eine nicht mehr vorhandene.

10. Wie also dem Geruchsinn ein Duft kraft des Eindruckes eines duftenden Körpers auf das Organ selbst, so ist ein anderer Duft dem Gedächtnis gegenwärtig, weil der Eindruck eines andern riechenden Körpers in dem Gehirn noch fortbesteht, wohin das Organ ihn übermittelt hat. Indem so die Natur zwei Daseinsweisen durchlebt, fühlt sie, daß sie nicht

mehr ist, was sie gewesen. Die Erkenntnis dieses Wechsels bewirkt, daß sie die ersteren auf einen Zeitpunkt bezieht, der von dem verschieden ist, wo sie die zweite kennen lernt, und dies eben lehrt sie zwischen einer Existenzform und der Erinnerung an eine vergangene einen Unterschied machen.

11. In bezug auf die eine ihrer Empfindungsweisen ist sie aktiv, in bezug auf die andere passiv. Aktiv ist sie, wenn sie sich einer Sinneserregung erinnert, weil sie in sich selbst die Ursache hat, welche sie ihr zurückruft, nämlich das Gedächtnis. Passiv ist sie in dem Zeitpunkte, wo sie eine Sinnesreizung erfährt, weil die wirkende Ursache außer ihr, nämlich in den duftenden Körpern ist, die auf ihr Organ wirken[1]).

[1]) Es gibt in uns eine oberste Ursache unserer Handlungen, die wir fühlen, aber die wir nicht definieren können; man nennt sie Kraft. Wir sind gleichermaßen aktiv in bezug auf alles, was diese Kraft in uns oder außer uns hervorbringt. Wir sind es z. B., wenn wir überlegen oder wenn wir einen Körper in Bewegung setzen. Nach der Analogie setzen wir in allen Gegenständen, die irgendwelche Veränderung hervorbringen, eine Kraft voraus, die wir noch weniger kennen, und wir sind passiv in bezug auf die Eindrücke, die sie auf uns machen. Sonach ist ein Wesen aktiv oder passiv, je nachdem die Ursache der hervorgebrachten Wirkung in ihm oder außer ihm ist.

12. Allein da sie von der Entwicklung der äußern Gegenstände auf sie nichts ahnen kann, so kann sie eine Ursache in ihr und eine Ursache außer ihr nicht unterscheiden. Alle ihre Veränderungen verdankt sie von ihrem Standpunkt nur sich selbst, und mag sie nun eine Sinnesreizung erleiden oder sich ihrer nur erinnern, so nimmt sie immer nur das eine wahr, daß sie auf diese oder jene Weise ist oder gewesen ist. Sie kann folglich zwischen dem Zustande, wo sie aktiv, und dem, wo sie ganz passiv ist, keinen Unterschied bemerken.

13. Je mehr indessen das Gedächtnis Gelegenheit erhält, sich zu üben, mit desto größerer Leichtigkeit wird es tätig sein. Dadurch nun wird die Statue die Fertigkeit erlangen, die durchlaufenden Veränderungen ohne Mühe sich zurückzurufen und ihre Aufmerksamkeit zwischen dem, was sie ist, und dem, was sie gewesen, zu teilen. Denn eine Fertigkeit ist nur die Leichtigkeit in der Wiederholung dessen, was man getan hat, und diese Leichtigkeit erwirbt man durch öftere Wiederholung der Handlung[1]).

[1]) Ich spreche hier und in dem ganzen Werke nur von den Fertigkeiten, die auf natürlichem Wege erworben werden; in der übernatürlichen Ordnung der Dinge ist alles andern Gesetzen unterworfen.

14. Wenn sie, nachdem sie zu verschiedenen Malen eine Rose und eine Nelke gerochen hat, wiederum eine Rose riecht, so wird die passive, durch den Geruchsinn vermittelte Aufmerksamkeit ganz dem vorhandenen Rosenduft hingegeben sein, und die aktive, durch das Gedächtnis vermittelte Aufmerksamkeit wird sich in die Erinnerung teilen, die vom Rosen- und Nelkenduft zurückgeblieben ist. Nun können aber die Daseinsarten sich nicht in die Empfindungsfähigkeit teilen, ohne sich zu vergleichen; denn vergleichen ist nichts anderes als gleichzeitig zweien Vorstellungen seine Aufmerksamkeit zuwenden.

15. Sobald Vergleichung da ist, ist Urteil da. Unsere Statue kann nicht gleichzeitig auf Rosen- und auf Nelkenduft aufmerksam sein, ohne zu bemerken, daß der eine nicht der andere ist, und nicht auf den Rosenduft, den sie riecht, und den Rosenduft, den sie gerochen hat, ohne zu bemerken, daß sie einerlei Art sind. Ein Urteil ist demnach nur die Wahrnehmung eines Verhältnisses zwischen zwei Vorstellungen, die man vergleicht.

16. In dem Maße, als die Vergleiche und die Urteile sich wiederholen, macht sie unsere Statue mit größerer Leichtigkeit. Sie eignet sich also die Fertigkeit an zu vergleichen und zu urteilen. Es wird folglich genügen, sie andere Düfte riechen zu lassen, um sie zu neuen Vergleichen, neuen Urteilen und neuen Fertigkeiten anzuregen.

17. Beim ersten Sinnesreiz, den sie erfährt, ist sie durchaus nicht überrascht, denn sie ist noch an keine Art des Urteils gewöhnt.

Sie ist es ebensowenig, wenn sie zwar mehrere Düfte nacheinander, aber jeden nur einen Augenblick wahrnimmt. Sie hält sich dann bei keinem der von ihr gebildeten Urteile auf, und je mehr sie wechselt, desto mehr muß sie den Wechsel als ihre natürliche Anlage ansehen.

Sie wird es ebenfalls nicht sein, wenn wir sie in unmerklicher Stufenfolge von der Gewohnheit, sich für einen Duft zu halten, zu dem Urteile leiten, daß sie ein anderer sei; denn sie wechselt, ohne es bemerken zu können.

Allein sie wird es unumgänglich sein müssen, wenn sie plötzlich von einem Zustand, an den sie gewöhnt war, zu einem ganz verschiedenen Zustand übergeht, von dem sie noch gar keine Vorstellung hatte.

18. Dieses Erstaunen läßt sie den Unterschied ihrer Daseinsweisen besser empfinden. Je schroffer der Übergang von einer zur andern ist, desto größer ist ihr Erstaunen, und desto betroffener ist sie auch von dem Gegensatze der Lust- und Schmerzensgefühle, die damit zusammenhängen. Ihre Aufmerksamkeit, die nun durch Schmerzen, welche sich fühlbarer machen, bestimmt wird, wendet sich mit größerer Lebhaftigkeit allen Sinnesreizen zu, die nacheinander eintreten. Sie vergleicht sie daher sorgfältiger, sie urteilt richtiger über deren gegenseitige Beziehungen. Folglich erhöht das Erstaunen die Wirksamkeit ihrer Seelentätigkeiten. Aber da es

sie nur dadurch erhöht, daß es einen auffallenderen Gegensatz zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen bemerken läßt, so sind es immer Lust und Schmerz, welche ihren Fähigkeiten den ersten Anstoß geben.

19. Wenn die Gerüche alle in gleicher Weise ihre Aufmerksamkeit auf sich ziehen, so werden sie sich in ihrem Gedächtnis nach der Reihenfolge erhalten, in der sie sich gefolgt sind, und sich dadurch in ihm verbinden.

Umfaßt die Reihenfolge eine große Zahl derselben, so wird der Eindruck der letzten, als der neueste, am stärksten sein; der von den ersten wird sich in unmerklicher Stufenfolge abschwächen, völlig verlöschen, und es wird sein, als wenn sie nie eingetreten wären.

Sollten jedoch einzelne nur wenig Teil an der Aufmerksamkeit gehabt haben, so werden sie keinen Eindruck hinterlassen und ebenso schnell vergessen werden, als sie wahrgenommen wurden.

Endlich werden die, welche auffallender waren, sich mit größerer Deutlichkeit erneuern und sie so beschäftigen, daß sie fähig werden, die andern bei ihr in Vergessenheit zu bringen.

20. Das Gedächtnis ist also eine Reihe Vorstellungen, die eine Art Kette bilden. Diese Verbindung nun ermöglicht den Übergang von einer Vorstellung zur andern und die Wiederkehr der entlegensten. Folglich erinnert man sich einer vor einiger Zeit gehabten Vorstellung nur dadurch, daß man die dazwischenliegenden Vorstellungen mehr oder weniger rasch erneuert.

21. Bei der zweiten Sinnesreizung hat das Gedächtnis unserer Statue keine Wahl: es kann nur die erste sich zurückrufen. Nur wird es mit größerer Kraft wirken, je nachdem es dabei durch die Lebhaftigkeit der Lust und des Schmerzes bestimmt wird.

Allein nach Ablauf einer Reihe von Veränderungen wird die Statue, die nun eine große Anzahl in Erinnerung behält, diejenigen mit Vorliebe aufzufrischen geneigt sein, welche mehr zu ihrem Glück beitragen können. Sie wird rasch über die anderen weggehen oder nur widerwillig bei ihnen verweilen.

Um über diese Arbeit sich klar zu werden, muß man die verschiedenen Stufen der Lust und des Schmerzes, deren man fähig ist, und die Vergleiche kennen, die man darin anstellen kann.

22. Der Lust- und Unlustgefühle sind zweierlei Art. Die einen gehören mehr dem Körper an: die sinnlichen; die andern sind im Gedächtnis und in allen Seelenfähigkeiten: die intellektuellen oder geistigen. Einen solchen Unterschied zu bemerken ist die Statue jedoch nicht imstande.

Diese Unkenntnis wird sie vor einem Irrtum bewahren, den wir nur schwer vermeiden; denn diese Gefühle sind nicht so verschieden, als wir

denken. Eigentlich sind sie alle intellektuell oder geistig, weil strenggenommen nur die Seele fühlt. Wenn man will, sind sie auch alle in gewissem Sinne sinnlich oder körperlich, weil der Körper ihre einzige Gelegenheitsursache ist. Nur nach ihrer Beziehung zu den Fähigkeiten des Körpers oder zu denen der Seele zerlegen wir sie in zwei Arten.

23. Die Lust kann stufenweise ab- oder zunehmen; im Abnehmen gelangt sie bis zum Erlöschen und verschwindet mit der Empfindung. Im Zunehmen dagegen kann sie bis zum Schmerze führen, weil der Eindruck für das Organ zu stark wird. Demnach gibt es zwei Grenzpunkte der Lust. Wo der Sinnesreiz mit der geringsten Stärke beginnt, ist der schwächste; dies ist der erste Schritt vom Nichts zum Gefühl. Der stärkste ist da, wo der Reiz nicht zunehmen kann, ohne daß er aufhört, angenehm zu sein. Dieser Zustand kommt dem Schmerz am nächsten.

Der Eindruck einer schwachen Lust scheint sich auf das Organ zu beschränken, das sie der Seele übermittelt. Erreicht sie jedoch einen gewissen Grad der Lebhaftigkeit, so ist sie von einer Erregung begleitet, die sich dem ganzen Körper mitteilt. Diese Erregung ist eine Tatsache, die unsere Erfahrung in Zweifel zu ziehen verbietet.

Gleicherweise kann der Schmerz zu- oder abnehmen. Im Zunehmen geht er bis zur gänzlichen Zerstörung des lebenden Wesens, aber im Abnehmen geht er nicht, wie die Lust, bis zur Aufhebung aller Empfindung, vielmehr ist der Zeitpunkt, der ihn beendet, immer angenehm.

24. Unter diesen verschiedenen Abstufungen ist es nicht möglich, einen gleichgültigen Zustand zu finden. Bei der ersten Empfindung, sei sie noch so schwach, befindet sich die Statue notwendig wohl oder unwohl. Aber wenn sie nacheinander die heftigsten Schmerzen und die höchsten Lustgefühle empfunden hat, so wird sie die schwächsten, nach Vergleichung mit den stärksten, für gleichgültig achten oder sie nicht mehr für angenehm oder unangenehm ansehen.

Wir können daher annehmen, daß es für sie in verschiedenen Graden angenehme und unangenehme Daseinsweisen gibt und solche, die sie als gleichgültige betrachtet.

25. Sooft sie sich nicht oder weniger wohl befindet, erinnert sie sich ihrer vergangenen Empfindungen; sie vergleicht sie mit dem, was sie ist, und fühlt, daß ihr daran liegen muß, wieder zu werden, was sie gewesen. Daraus entsteht das Bedürfnis oder die Kenntnis, die sie von einem Gute hat, dessen Genuß ihr notwendig dünkt.

Sie weiß also von ihren Bedürfnissen nur deshalb, weil sie den Schmerz, den sie leidet, mit den Freuden vergleicht, die sie genossen hat. Nehmt ihr die Erinnerung dieser Freuden, so wird sie dulden, ohne daran zu denken, daß sie etwas bedürfe. Denn um das Bedürfnis nach einer Sache

zu fühlen, muß man Kenntnis von ihr haben. Nun kennt sie aber nach der obigen Voraussetzung nur den einen Zustand, in dem sie sich befindet. Allein wenn sie sich eines glücklichern erinnert, läßt ihre gegenwärtige Lage sie sogleich das Bedürfnis darnach fühlen. So werden demnach Lust und Schmerz immer die Wirksamkeit ihrer Fähigkeiten bestimmen.

26. Ihr Bedürfnis kann veranlaßt sein durch einen wahren Schmerz, durch eine unangenehme Empfindung, durch eine weniger angenehme als einige der vorausgehenden, endlich durch einen Zustand ohne Spannung, wo sie zu einer ihrer Daseinsweisen herabgelangt ist, die sie als gleichgültig anzusehen pflegt.

Ist ihr Bedürfnis durch einen Geruch verursacht, der ihr lebhaften Schmerz bereitet, so zieht es fast alle Empfindungsfähigkeit auf sich und läßt dem Gedächtnis nur die Kraft, die Statue daran zu erinnern, daß sie sich nicht immer so unwohl befunden hat. Sie ist dann unfähig, die verschiedenen Daseinsweisen zu vergleichen, die sie durchlaufen hat; sie ist unfähig zu beurteilen, welche die angenehmste ist. Es kommt ihr allein darauf an, aus diesem Zustand herauszukommen, um einen beliebigen andern zu genießen, und wüßte sie ein Mittel, das sie ihrem Leiden entziehen könnte, sie würde alle ihre Fähigkeiten daran setzen, es zu benutzen. Aus diesem Grunde verlangen wir in schweren Krankheiten nicht mehr nach den Vergnügungen, die wir sonst eifrig suchen würden, und denken nur daran, die Gesundheit wieder zu erlangen.

Ist es eine weniger angenehme Empfindung, die das Bedürfnis erzeugt, so muß man zwei Fälle unterscheiden: entweder sind die Lustgefühle, mit denen die Statue sie vergleicht, lebhaft und von den stärksten Erregungen begleitet gewesen, oder sie waren weniger lebhaft und haben sie fast gar nicht erregt.

Im ersteren Falle erwacht das vergangene Wohlbefinden mit umso größerer Stärke, je mehr es von der vorhandenen Empfindung verschieden ist. Die Erregung, die es begleitet, wird zum Teil reproduziert und verhindert, indem sie fast die ganze Empfindungsfähigkeit auf dasselbe richtet, daß die angenehmen Gefühle, die ihm gefolgt oder vorausgegangen sind, bemerkt werden. Ist also die Statue nicht zerstreut, so vergleicht sie dieses Wohlbefinden mit ihrem jetzigen Zustande richtiger, urteilt richtiger über seinen Unterschied, und indem sie sich dasselbe recht lebendig zu malen versucht, so verursacht sein Mangel ein stärkeres Bedürfnis und sein Besitz wird ein notwendigeres Gut.

In dem zweiten Falle dagegen frischt es sich mit minderer Lebhaftigkeit auf; andere Lustgefühle teilen sich in die Aufmerksamkeit; der Vorteil, den dasselbe bietet, wird weniger empfunden; es reproduziert keine oder

nur wenig Erregung. Der Statue liegt also nicht soviel an seiner Rückkehr, und sie setzt ihre Fähigkeiten nicht so daran.

Hat endlich das Bedürfnis eine von den Empfindungen zur Ursache, welche sie für gleichgültig anzusehen pflegt, so lebt sie anfangs ohne Schmerz noch Lust zu fühlen. Aber dieser Zustand, den sie mit den glücklichen Lagen vergleicht, in denen sie sich befunden hat, wird ihr bald unangenehm, und der Schmerz, den sie leidet, ist das, was wir Langeweile nennen. Indes dauert die Langeweile fort, nimmt zu, ist unerträglich und richtet mit Gewalt alle Fähigkeiten auf das Glück, dessen Verlust die Statue fühlt.

Diese Langeweile kann ebenso überwältigend sein als der Schmerz, in welchem Falle es der Statue allein darauf ankommt, sich ihr zu entziehen, und sie wendet sich allen Daseinsarten zu, die jene zu beseitigen geeignet sind. Vermindern wir aber die Last der Langeweile, so wird ihr Zustand minder unglücklich sein, es wird ihr weniger daranliegen, ihn zu verlassen, sie wird ihre Aufmerksamkeit auf alle angenehmen Gefühle richten können, von denen sie eine Erinnerung bewahrt, und gerade die Vorstellung der Lust wird sich am lebendigsten auffrischen, so daß sie alle Fähigkeiten auf sich zieht.

27. Es gibt also zwei Gründe, welche den Tätigkeitsgrad ihrer Fähigkeiten bestimmen; einerseits die Lebhaftigkeit früheren Wohlbefindens, andererseits das geringe Lustgefühl der vorhandenen Empfindung oder der Schmerz, der sie begleitet.

Wenn beide Gründe sich vereinigen, so macht sie größere Anstrengungen, um sich dessen zu erinnern, was sie aufgehört hat zu sein, und fühlt um so weniger, was sie ist. Denn da ihre Empfindungsfähigkeit notwendig Grenzen hat, so kann das Gedächtnis keinen Teil davon an sich ziehen, ohne ihn dem Geruchsinn zu entziehen. Ja, wenn die Tätigkeit dieses Vermögens stark genug ist, sich der ganzen Empfindungsfähigkeit zu bemächtigen, so wird die Statue den Eindruck auf ihr Organ nicht mehr bemerken und so lebhaft empfinden, was sie gewesen, daß sie glaubt, sie sei es noch[1]).

[1]) Unsere Erfahrung liefert den Beweis; denn es gibt wohl niemand, der sich nicht genossener Freuden zuweilen so lebhaft erinnert hätte, als wenn er sie noch genösse, oder wenigstens lebhaft genug, um keine Aufmerksamkeit auf den mitunter schmerzhaften Zustand zu verwenden, in dem er sich befindet.

28. Ist jedoch ihr gegenwärtiger Zustand der glücklichste, den sie kennt, so erregt das Lustgefühl in ihr das Verlangen ihn vorzugsweise zu genießen. Keine Ursache mehr würde das Gedächtnis zu solcher Lebhaftigkeit anzuregen vermögen, daß es den Geruchsinn bis zum Erlöschen jenes Gefühles beeinträchtigte. Das Lustgefühl heftet vielmehr wenigstens den größten Teil der Aufmerksamkeit oder der Empfindungsfähigkeit an die

vorhandene Empfindung, und wenn sich die Statue das Gewesene noch zurückruft, so geschieht es, weil der Vergleich, den sie zwischen sonst und jetzt anstellt, ihr zum bessern Genuß ihres Glückes hilft.

29. Hier haben wir also zwei Wirkungen des Gedächtnisses; die eine ist eine Empfindung, die ebenso lebendig wiederkehrt, als wäre sie durch das Organ selbst bewirkt, die andere eine Empfindung, von der nur eine schwache Erinnerung übrig ist.

Mithin können wir in der Tätigkeit dieses Vermögens zwei Grade feststellen; der schwächste ist der, wo es das Vergangene kaum genießen läßt; der lebhafteste der, wo es dasselbe so genießen läßt, als wenn es gegenwärtig wäre.

Nun behält es aber den Namen Gedächtnis, wenn es die Dinge nur als vergangene zurückruft, und nimmt den Namen Einbildungskraft an, wenn es sie so deutlich vorführt, daß sie gegenwärtig scheinen. Die Einbildungskraft findet also in unserer Statue ebensogut ihren Platz als das Gedächtnis, und diese zwei Fähigkeiten unterscheiden sich nur durch das Mehr und Weniger. Gedächtnis ist der Anfang einer Einbildung, die noch wenig Stärke hat; Einbildung ist das Gedächtnis selbst, wenn es alle Lebhaftigkeit gewinnt, deren es fähig ist.

Wie wir zwei Aufmerksamkeiten unterschieden haben, deren eine in der Statue durch den Geruchsinn, die andere durch das Gedächtnis zuwege kommt, so können wir jetzt eine dritte bemerken, die sie durch die Einbildungskraft ausübt, und welche die Eigenheit hat, die Sinneseindrücke zu hemmen, um ein von der Einwirkung der äußeren Gegenstände unabhängiges Gefühl an ihre Stelle zu setzen[1]).

[1]) Tausenderlei Tatsachen beweisen die Macht der Einbildungskraft auf die Sinne. Ein in einen Gedanken vertiefter Mensch sieht die Gegenstände vor seinen Augen nicht, hört den Lärm nicht, der sein Ohr trifft. Jedermann weiß, was man von Archimedes erzählt. Man richte die Einbildungskraft mit noch mehr Nachdruck auf einen Gegenstand, und man wird gestochen, gebrannt werden, ohne Schmerz davon zu fühlen. Die Seele wird sich allen Eindrücken der Sinne zu entziehen scheinen. Um die Möglichkeit dieser Erscheinung zu begreifen, braucht man nur daran zu denken, daß wir, da unsere Empfindungsfähigkeit beschränkt ist, allemal dann gegen Sinneseindrücke unempfindlich sein müssen, wenn unsere Einbildungskraft ganz und völlig auf einen Gegenstand gerichtet ist.

30. Wenn jedoch die Statue eine Empfindung vorstellt, die vorüber ist, und sie sich so lebhaft vergegenwärtigt, als hätte sie dieselbe noch, so weiß sie nicht, daß eine Ursache in ihr ist, welche dieselbe Wirkung hervor-

bringt, als ein duftender Körper, wenn er auf ihr Organ wirkt. Sie kann also nicht, wie wir, zwischen vorstellen und eine Empfindung haben einen Unterschied machen.

31. Allein man darf annehmen, daß ihre Einbildungskraft tätiger sein werde als die unsere. Ihre Empfindungsfähigkeit gehört gänzlich einer einzigen Art der Reizung, alle Kraft ihrer Fähigkeiten wendet sich einzig Gerüchen zu; nichts kann sie zerstreuen. Wir dagegen sind zwischen einer Menge Reizungen und Vorstellungen geteilt, von denen wir beständig bestürmt werden, und da wir für die Einbildung nur einen Teil unserer Kräfte behalten, so haben wir nur schwache Vorstellungen.

Überdies benachrichtigen uns unsere Sinne, die immer gegen unsere Einbildungskraft auf der Hut sind, beständig von den Objekten, welche wir vorstellen wollen. Der Einbildungskraft unserer Statue dagegen läßt alles freien Lauf. Sie vergegenwärtigt sich also einen Duft, der sie erfreut hat, ohne Mißtrauen und freut sich seiner ebenso, als wenn ihr Organ von ihm affiziert wäre. Endlich trägt auch die Leichtigkeit, mit der wir mißfällige Gegenstände von uns entfernen und diejenigen aufsuchen, deren Genuß uns lieb ist, dazu bei, unsere Einbildungskraft träg zu machen. Allein weil sich unsere Statue einem unangenehmen Gefühle nur dadurch entziehen kann, daß sie lebhaft eine ihr zusagende Daseinsweise vorstellt, so wird ihre Einbildungskraft dadurch geübter und muß Wirkungen hervorbringen, deren unsere nicht mächtig ist[1]).

[1]) So überraschend auch die Wirkungen der Einbildungskraft sind, so braucht man, um jeden Zweifel zu zerstreuen, nur an das zu denken, was uns im Traume begegnet. Wir sehen, hören, berühren dann Körper, die nicht auf unsere Sinne wirken, und man darf wohl annehmen, daß die Einbildungskraft nur darum so viel Stärke hat, weil wir nicht durch die Menge der Vorstellungen und Empfindungen, die uns im Wachen beschäftigen, zerstreut werden.

32. Indessen gibt es einen Zustand, wo ihre Tätigkeit und sogar auch die des Gedächtnisses völlig aufgehoben ist, dann nämlich, wenn eine Empfindung lebhaft genug ist, um die Empfindungsfähigkeit völlig auszufüllen. Alsdann ist die Statue ganz passiv. Die Lust ist für sie eine Art Trunkenheit, worin sie dieselbe kaum genießt, und der Schmerz eine Betäubung, wobei sie fast nicht leidet.

33. Allein die Empfindung verliere einige Grade an Lebhaftigkeit: alsbald treten die Seelenvermögen wieder in Tätigkeit, und das Bedürfnis wird wieder der Grund, der sie bestimmt.

34. Die Wandlungen, die der Statue besonders gefallen müssen, sind nicht immer gerade die letzten, die sie erfahren hat. Sie können sich ebensowohl am Anfang oder in der Mitte der Reihe ihrer Erfahrungen

wie am Ende befinden. Die Einbildungskraft ist daher oft genötigt, rasch über die zwischenliegenden Vorstellungen wegzugehen. Sie bringt die entlegensten einander nahe, ändert die Reihenfolge, in der sie sich im Gedächtnis folgten, und bildet daraus eine ganz neue Kette.

Die Verbindung der Vorstellungen befolgt also in ihren Vermögen nicht eine und dieselbe Reihenfolge. Je vertrauter sie mit der von der Einbildungskraft überlieferten werden wird, desto weniger wird sie die vom Gedächtnis gegebene behalten. Darum verknüpfen sich die Vorstellungen auf tausend verschiedene Arten, und oft wird sich die Statue weniger der Ordnung erinnern, in welcher sie ihre Empfindungen erfahren, als der, in welcher sie sich dieselben vorgestellt hat.

35. Allein alle ihre Reihen bilden sich nur durch Vergleichungen jedes Gliedes mit dem vorausgehenden und nachfolgenden und durch die Urteile, die über ihre Verhältnisse zueinander gefällt worden sind. Dieses Band wird in dem Maße stärker, als die Übung der Vermögen die Fertigkeit sich zu erinnern und vorzustellen befestigt, und daraus nun zieht man den überraschenden Vorteil, früher gehabte Empfindungen wiederzuerkennen.

36. In der Tat erkennen wir, wenn wir unsere Statue einen Duft riechen lassen, mit dem sie vertraut ist, darin eine Daseinsweise, die sie verglichen, beurteilt und mit einigen Teilen der Reihe, die ihr Gedächtnis zu durchlaufen pflegt, verknüpft hat. Deshalb urteilt sie, daß der Zustand, in dem sie sich befindet, derselbe sei, wie der, in dem sie sich bereits befunden hat. Anders aber ist es mit einem Geruche, den sie bisher noch nicht empfunden; er muß ihr daher ganz neu erscheinen.

37. Es braucht nicht bemerkt zu werden, daß sie, wenn sie eine Daseinsweise wiedererkennt, sich von dem Vorgang keine Rechenschaft zu geben vermag. Die Ursache einer derartigen Erscheinung ist so schwer zu entwickeln, daß sie allen entgeht, welche die Vorgänge in ihrem Innern nicht zu beobachten und zu zergliedern vermögen.

38. Aber wenn die Statue lange nicht an eine Daseinsweise denkt, was wird während dieser ganzen Zwischenzeit aus der Vorstellung, die sie davon erworben hat? Woher kommt diese Vorstellung, wenn sie in der Folge sich im Gedächtnis erneuert? Hat sie sich in der Seele oder im Körper erhalten? In keinem von beiden.

In der Seele nicht, weil es nur einer Störung im Gehirne bedarf, um das Vermögen, sie zurückzurufen, aufzuheben.

Im Körper nicht: nur die physische Ursache könnte sich darin erhalten, und dazu müßte man annehmen, daß das Gehirn durchaus in dem Zustand bliebe, in den es durch die Empfindung, deren die Statue sich erinnert, versetzt worden ist. Aber wie diese Annahme mit der beständigen Bewegung der Geister vereinigen? Wie sie vereinigen, besonders wenn man

die Menge der Vorstellungen bedenkt, mit denen das Gedächtnis sich bereichert? Man kann diese Erscheinung auf eine ganz einfache Art erklären.

Ich habe eine Empfindung, wenn in einem meiner Organe eine Bewegung erfolgt, die sich bis zum Gehirn fortpflanzt. Wenn dieselbe Bewegung im Gehirn beginnt und bis zum Organ fortgeht, so glaube ich eine Empfindung zu haben, die ich nicht habe; es ist eine Sinnestäuschung. Aber wenn diese Bewegung im Gehirn beginnt und endigt, so erinnere ich mich der gehabten Empfindung.

Wenn eine Vorstellung sich für die Statue erneuert, so ist es also nicht darum, weil sie sich in dem Körper oder in der Seele erhalten hat, sondern weil die Bewegung, die ihre physische und Gelegenheitsursache ist, sich in dem Gehirn wiederholt[1]). Allein hier ist nicht der Ort, Vermutungen über den Mechanismus des Gedächtnisses zu wagen. Wir bewahren die Erinnerung an unsere Empfindungen, wir rufen sie uns zurück, nachdem wir lange nicht an sie gedacht haben. Es genügt dazu, daß sie auf uns einen starken Eindruck gemacht, oder daß wir sie wiederholt erfahren haben.

Diese Tatsachen bereechtigen mich zu der Annahme, daß unsere Statue, wenn sie wie wir organisiert ist, wie wir des Gedächtnisses fähig sei.

39. Fassen wir alles zusammen, so hat die Statue mehrere Fertigkeiten erlangt, die Fertigkeit aufzumerken, eine andere: sich zu erinnern, eine dritte: zu vergleichen, eine vierte: zu urteilen, eine fünfte: vorzustellen und zuletzt die, wiederzuerkennen.

40. Dieselben Ursachen, welche die Fertigkeiten erzeugt haben, sind allein imstande, sie zu erhalten. Ich will damit sagen: die Fertigkeiten werden sich verlieren, wenn sie nicht durch wiederholte Akte von Zeit zu Zeit erneuert werden. Sonst wird unsere Statue sich weder der Vergleiche, die sie mit einer Daseinsweise angestellt, noch der Urteile, die sie darüber gefällt hat, erinnern und sie zum dritten und vierten Male erfahren, ohne fähig zu sein, sie wiederzuerkennen.

41. Aber wir können selbst dazu beitragen, ihr Gedächtnis und alle ihre Vermögen in Übung zu erhalten. Man braucht nur durch die verschiedenen Grade der Lust und des Schmerzes in ihr das Verlangen zu erregen, ihre Daseinsweisen zu erhalten oder sich ihnen zu entziehen. Die Kunst, mit der wir über ihre Empfindungen verfügen, wird uns die Mittel an die Hand geben, ihre Fertigkeiten mehr und mehr zu befestigen und auszudehnen. Man darf sogar vermuten, daß sie in einer Reihe von Gerüchen Unterschiede entdecken wird, die uns entgehen. Sollte sie nicht, da sie genötigt ist, alle ihre Vermögen auf eine einzige Art der Empfindung zu verwenden, zu diesem Studium mehr Unterscheidungskraft mitbringen als wir?

42. Die Anzahl der Verhältnisse, die ihre Urteile entdecken können,

ist jedoch sehr klein. Sie erkennt nur, daß eine Daseinsweise einer früheren gleich oder von ihr verschieden ist, daß die eine angenehm, die andere unangenehm ist, daß sie es mehr oder weniger sind.

Wird sie aber mehrere Gerüche, die zusammen empfunden werden, herausfinden? Diese Unterscheidungsgabe erlangen wir selbst erst durch große Übung, und auch dann bleibt sie noch in sehr engen Grenzen. Denn niemand kann alles das, was ein Kräutersäckchen enthält, am Geruch erkennen. Jede Mischung aber von Gerüchen muß für unsere Statue, dünkt mich, ein Kräutersäckchen sein.

Die Kenntnis der riechenden Körper ist es, wie wir unten sehen werden, die uns zwei Gerüche in einem dritten wiedererkennen gelehrt hat. Nachdem wir nacheinander eine Rose und eine Narzisse gerochen, haben wir sie miteinander gerochen und dadurch erfahren, daß die Empfindung, welche diese Blumen vereinigt in uns erregen, aus zwei anderen zusammengesetzt ist. Vervielfältigt man die Gerüche, so werden wir nur die vorherrschenden unterscheiden, und selbst diese Unterscheidung nicht machen, wenn die Mischung so künstlich geschieht, daß keiner vorwiegt. Solchenfalls scheinen sie sich fast wie zusammengeriebene Farben zu vermischen. Sie vereinigen und vermengen sich so gut, daß keiner von ihnen bleibt, was er war, und aus mehreren ergibt sich nur ein einziger.

Wenn unsere Statue im ersten Zeitpunkt ihres Daseins zwei Düfte riecht, so wird sie mithin nicht meinen, daß sie zwei Daseinsweisen zugleich hat. Aber nehmen wir an, daß sie, nachdem sie dieselben getrennt kennen gelernt hat, sie miteinander riecht, wird sie sie wiedererkennen? Es ist mir nicht wahrscheinlich; denn da sie nicht weiß, daß sie ihr von zwei verschiedenen Körpern zukommen, so kann sie nichts auf die Vermutung bringen, daß die erlittene Empfindung von zwei anderen gebildet werde. Wenn keine vorherrscht, so würden sie in der Tat sogar für unsern Standpunkt zusammenfließen, und wenn eine darunter schwächer ist, so wird die stärkere dadurch nur modifiziert, und sie werden zusammen wie eine einfache Daseinsweise erscheinen. Um uns davon zu überzeugen, brauchen wir nur Düfte zu riechen, die wir noch nicht auf verschiedene Körper zu beziehen gewöhnt sind; ich bin überzeugt, wir würden nicht zu behaupten wagen, ob sie nur einer oder mehrere sind. Genau so ist es mit unserer Statue.

Sie erwirbt also Unterscheidungsgabe erst durch die Aufmerksamkeit, die sie gleichzeitig einer Daseinsweise, die sie erfährt, und einer andern, die sie erfahren hat, widmet. Mithin übt sie ihr Urteil nicht an zwei gleichzeitig gerochenen Düften; es hat nur aufeinanderfolgende Empfindungen zum Gegenstande.

III. Von den Begehrungen, den Leidenschaften, der Liebe, dem Haß, der Hoffnung, der Furcht und dem Willen in einem Menschen, der auf den Geruchsinn beschränkt ist

1. Wir haben eben gezeigt, worin die verschiedenen Arten der Bedürfnisse bestehen und wie sie die Ursache der Lebhaftigkeitsgrade sind, mit denen die Seelenvermögen sich einem Gute zuwenden, dessen Genuß notwendig wird. Das Begehren ist nun nichts anderes, als eben die Tätigkeit dieser Vermögen, wenn sie sich auf die Sache richten, nach der wir ein Bedürfnis fühlen.

2. Alles Begehren setzt also voraus, daß die Statue die Vorstellung von etwas Besserem hat, als das ist, was sie augenblicklich ist, und daß sie über den Unterschied zweier aufeinanderfolgender Zustände urteilt. Sind sie wenig verschieden, so leidet sie durch die Entbehrung der begehrten Daseinsweise weniger, und ich nenne das Gefühl, welches sie an sich erfährt, Mißbehagen oder leichte Unzufriedenheit. Die Tätigkeit ihrer Vermögen, ihre Begehrungen sind alsdann schwächer. Dagegen leidet sie mehr, wenn der Unterschied beträchtlich ist, und ich nenne den Eindruck, den sie empfindet, Unruhe oder selbst Qual; die Tätigkeit ihrer Vermögen, ihre Begehrungen sind alsdann lebhafter. Der Maßstab des Begehrens ist demnach der zwischen diesen beiden Zuständen wahrgenommene Unterschied, und man braucht sich nur daran zu erinnern, wie die Tätigkeit der Vermögen Lebhaftigkeit gewinnen oder verlieren kann, um alle Abstufungen zu kennen, deren die Begehrungen fähig sind.

3. Sie haben z. B. nie mehr Heftigkeit, als wenn die Vermögen der Statue sich auf ein Gut richten, dessen Entbehrung darum eine größere Unruhe erzeugt, weil es von der gegenwärtigen Lage am weitesten verschieden ist. Solchenfalls kann sie nichts von diesem Objekte abziehen; sie ruft es sich zurück, stellt es vor, alle ihre Vermögen beschäftigen sich einzig mit ihm. Folglich gewöhnt sie sich, je mehr sie es begehrt, um so mehr daran, es zu begehren. Kurz, sie hat für dasselbe das, was man eine Leidenschaft nennt, d. h. ein Begehren, das kein anderes aufkommen läßt oder wenigstens vorherrschend ist.

4. Diese Leidenschaft bleibt, so lange das Gut, das ihr Objekt ist, noch als das angenehmste erscheint, und dessen Entbehrung von denselben Gefühlen der Unruhe begleitet ist. Aber sie wird durch eine andere ersetzt, wenn die Statue Gelegenheit hat, sich an ein neues Gut zu gewöhnen, dem sie den Vorzug geben muß.

5. Sobald es in ihr Genuß, Leiden, Bedürfnis, Leidenschaft gibt, so gibt es auch Liebe und Haß. Denn sie liebt einen angenehmen Duft, den

sie genießt oder begehrt. Sie haßt einen unangenehmen Geruch, unter dem sie leidet: endlich liebt sie einen weniger angenehmen Geruch weniger, den sie gegen einen andern vertauschen möchte. Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur daran zu denken, daß Lieben immer gleichbedeutend ist mit Genuß haben oder mit Begehren, und Hassen desgleichen mit dem Erleiden von Mißbehagen, Mißvergnügen, einem Objekte gegenüber.

6. Wie es mehrere Grade der Unruhe, welche die Entbehrung eines liebenswerten Objekts verursacht, und des Mißvergnügens, das der Anblick eines verhaßten Objekts erregt, geben kann, so muß man deren gleichfalls in der Liebe und im Hasse unterscheiden. Wir haben dafür sogar Wörter, wie Geschmack, Hang, Neigung; Abneigung, Widerwillen, Ekel. Kann man auch für diese Wörter nicht „Liebe" und „Haß" setzen, so sind doch die Gefühle, welche sie ausdrücken, nur ein Anfang zu diesen Leidenschaften. Sie unterscheiden sich nur durch ihren schwächeren Grad.

7. Übrigens ist die Liebe, deren unsere Statue fähig ist, nur die Liebe zu sich selbst oder das, was man Eigenliebe nennt. Denn sie liebt in der Tat nur sich, weil das von ihr Geliebte nur ihre eigenen Daseinsweisen sind.

8. Hoffnung und Furcht entstehen aus derselben Ursache wie Liebe und Haß.

Infolge der Gewöhnung, angenehme und unangenehme Empfindungen an sich zu erfahren, urteilt unsere Statue, daß sie deren wieder erfahren könne. Wenn dieses Urteil sich mit der Liebe zu einer zusagenden Empfindung verbindet, so erzeugt es Hoffnung, und wenn mit dem Hasse gegen eine nicht zusagende Empfindung, so bildet es Furcht. In der Tat heißt hoffen: sich mit dem Genusse eines Gutes schmeicheln, fürchten: sich von einem Übel bedroht sehen. Es erhellt, daß Hoffnung und Furcht zur Erhöhung der Begehrungen beitragen. Aus dem Kampfe dieser beiden Gefühle entstehen die heftigsten Leidenschaften.

9. Die Erinnerung daran, daß sie einige ihrer Begehrungen befriedigt hat, läßt unsere Statue um so mehr hoffen, auch anderen genügen zu können, als sie aus Unkenntnis der entgegenstehenden Hindernisse nicht einsieht, warum das Begehrte nicht ebenso in ihrer Macht stehen sollte wie das, was sie bei anderen Gelegenheiten begehrt hat. Zwar kann sie sich dessen nicht vergewissern, aber sie hat auch keinen Beweis vom Gegenteil. Besonders wenn sie sich erinnert, daß eben das Begehren, das sie hegt, früher vom Genusse gefolgt war, so wird sie sich, je größer ihr Bedürfnis ist, um so mehr der Hoffnung hingeben. Mithin tragen zwei Ursachen zu ihrer Zuversicht bei: die Erfahrung, ein ähnliches Begehren befriedigt zu haben, und das Interesse daran, daß es wieder geschieht[1]). Von nun an beschränkt sie sich nicht mehr auf das Begehren: sie will;

denn unter Wille versteht man ein gebieterisches und so beschaffenes Begehren, daß wir denken, eine begehrte Sache stehe in unserer Macht.

[1]) Es geht unserer Statue wie allen Menschen. Wir verfahren nach der Erfahrung und machen uns verschiedene Wahrscheinlichkeitsregeln je nach dem Interesse, das uns beherrscht. Ist es groß, so genügt uns gewöhnlich der niederste Grad von Wahrscheinlichkeit, und wenn wir verständig genug sind, uns nur durch eine wohlbegründete Wahrscheinlichkeit bestimmen zu lassen, so geschieht es häufig nur, weil uns wenig daran liegt, handelnd aufzutreten.

Paul Hermann Dietrich Baron von Holbach

1723—1789

Umriß des Systems der Natur oder die Gesetze der sittlichen und natürlichen Welt

Vom Baron d'Holbach*)

Der Mensch wünscht zu seinem Unglücke die Grenzen seines Kreises zu überschreiten und sich über die sichtbare Welt emporzuheben; dadurch vernachlässigt er die Erfahrung und schmeichelt sich mit Vermutungen. Schon von Kindheit auf durch geistreiche Männer mit Vorurteilen gegen die Vernunft angefüllt, versäumt er ihre Ausbildung, und vorgebend, sein Schicksal in einer anderen Welt zu wissen, ist er unachtsam auf seine Glücklichkeit in der gegenwärtigen. — Der Endzweck dieser Abhandlung ist, den Menschen zur Vernunft, dadurch daß man sie ihm teuer macht, zurückzuführen, die Nebel, welche seinen Weg zur Glücklichkeit verdunkeln, zu verscheuchen, und Betrachtungen, die zu seinem Frieden und seiner Gemütlichkeit nützlich und zu seiner geistigen Verbesserung notwendig sind, darzulegen. — Fern, die Pflichten der Sittlichkeit zu zerstören, ist es des Verfassers Wunsch und Ziel, ihnen verdoppelte Kräfte zu verleihen und sie auf den Altar der Tugend zu heben, denn nur Tugend allein verdient die Verehrung des Menschengeschlechts.

Von der Natur

Der Mensch ist ein Werk der Natur, und den Gesetzen der Natur, von denen er sich nicht befreien, sie selbst im Gedanken nicht überschreiten kann, untergeordnet. Demnach als ein durch die Natur erzeugtes Geschöpf ist er nichts hinaus über das große Ganze, von dem er nur einen Teil bildet; und Wesen, die als über die Natur hinaus oder als von der Natur abgesondert vermutet werden, sind Hirngespinste, von denen sich keine wirklichen Ideen bilden lassen. — Der Mensch ist ein rein natürliches Wesen; der sittliche Mensch ist nur der aus einem gewissen Gesichtspunkte betrachtete natürliche Mensch. Seine Einrichtung ist das Werk der Natur; seine sichtbaren Handlungen und seine unsichtbaren Bewegungen sind ebenfalls die natürlichen Wirkungen und Folgen seines Triebwerks. Seine Erfindungen sind die Wirkungen seiner Kräfte; seine Ideen entspringen

*) Vergl. Deussen, Seite 112—116.

aus gleicher Ursache. Kunst ist nur Natur, die mit Werkzeugen, welche sie selbst gemacht hat, arbeitet — alles, alles ist der Antrieb der Natur. — Zur Naturlehre und zur Erfahrung sollte der Mensch in allen seinen Untersuchungen allein seine Zuflucht nehmen; die Natur handelt nach einfachen Gesetzen. Entsagen wir der Erfahrung, so leitet die Einbildung uns irre; aus Mangel an Erfahrung ist es, daß die Menschen sich unrichtige Begriffe über Materie bilden. — Die Trägheit wird dadurch, daß sie dem Beispiele, der Gewohnheit und der gesetzmäßigen Macht statt der Erfahrung folgt, leichter befriedigt, weil Erfahrung eine Tätigkeit oder Vernunft und diese, Nachdenken erfordert. Hieraus entsteht ein Widerwille gegen alles, was von gewöhnlichen Regeln abweicht und daher eine unbedingte Achtung für veraltete Gebräuche — die Leichtgläubigkeit der Menschen entspringt aus ihrer Unerfahrenheit. Durch Hilfe der Erfahrung finden wir in der Betrachtung der Welt darin nur Materie und Bewegung.

Von der Bewegung und deren Ursprung

Es ist Bewegung, welche allein die Verbindungen zwischen unseren Organen und den äußerlichen und innerlichen Gegenständen bildet. — Eine Ursache ist ein Zustand, der einen andern in Bewegung setzt, oder der eine Veränderung, welche ein Körper auf den anderen durch das Mittel der Bewegung bewirkt, hervorbringt. — Die Art, in welcher ein Körper auf uns wirkt, kennen wir durch die Veränderung, welche er erzeugt. — Es ist aus Handlungen allein, daß wir über innere Bewegungen, als Gedanken und andere Gefühle, urteilen können — sehen wir jemand fliehen, so schließen wir, daß er sich fürchte. — Die Bewegung in Körpern ist eine notwendige Folge ihrer Eigenschaft; jedes Wesen besitzt gewisse ihm eigentümliche Gesetze der Bewegung. — Jeder Körper im Weltall ist in Bewegung, Tätigkeit ist der Materie wesentlich. Alle Geschöpfe kommen ins Dasein, vergrößern sich, verkleinern sich und vergehen; Metalle, Mineralien usw. sind alle in Tätigkeit. Steine, auf dem Boden, wirken darauf durch Druck. Unser Geruchsorgan wird durch Ausdünstungen zusammengesetzter Körper in Tätigkeit versetzt. — Bewegung ist der Natur eigen, die das große Ganze ist, außerhalb der nichts vorhanden sein kann, und Bewegung ist ihr notwendig. Materie bewegt sich durch ihre eigene Kraft und besitzt Eigenschaften, wonach sie handelt. — Wollten wir Bewegung der Materie einer Ursache zuschreiben, so müßten wir zugeben, daß Materie selbst ins Dasein gekommen sei — eine Unmöglichkeit, denn da sie nicht vernichtet werden kann, wie können wir uns einbilden, daß sie einen Anfang gehabt habe? — Woher ist Materie gekommen? Sie ist immer vorhanden gewesen. Was ist die ursprüngliche Veranlassung

ihrer Bewegung? Materie ist immer in Bewegung gewesen, weil Bewegung eine Folge ihres Daseins ist und Dasein stets Eigenschaften in dem vorhandenen Körper voraussetzt. Da Materie Eigenschaften besitzt, so fließt die Art ihrer Tätigkeit notwendigerweise aus ihrer Form des Daseins. Daher muß ein schwerer Körper fallen.

Über Materie und ihre Bewegung

Die Veränderungen, Formen und Gestaltungen von Materie rühren allein von Bewegung her. Durch Bewegung wird jeder Körper in der Natur gebildet, verändert, vergrößert, verringert und vernichtet. — Bewegung erzeugt eine ewige Verwandlung, einen Wechsel und Kreislauf von den Teilchen der Materie. Diese Teilchen trennen sich, um neue Körper zu bilden. Ein Körper nährt andere Körper; und diese geben der allgemeinen Masse die Grundstoffe, welche sie von derselben geborgt hatten, wieder zurück. Sonnen sind durch die Vereinigung von Materie hervorgebracht; und diese bewundernswürdigen Weltkörper, welche der Mensch in seinem vorübergehenden Dasein nur für einen Augenblick sieht, mögen einst vielleicht durch Bewegung zerstreut werden.

Gesetze der Bewegung sind allen Wesen eigen — Anziehungs- und Tragkraft — Notwendigkeit

Wir sehen Wirkungen als natürlich an, wenn wir ihre tätige Ursache kennen. Werden wir eine außerordentliche Wirkung, dessen Ursache uns unbekannt ist, gewahr, so nehmen wir Zuflucht zur Einbildung, die Hirngespinste erzeugt. — Der sichtbare Zweck aller Bewegungen der Körper ist die Erhaltung ihrer wirklichen Form des Daseins, d. i. anziehend, was günstig und zurückstoßend, was dem Körper nachteilig ist. Von dem Augenblick des Daseins an empfinden wir Bewegungen, welche einem bestimmten Wesen eigen sind. — Jede Ursache erzeugt eine Wirkung und keine Wirkung kann da sein ohne Ursache. Wenn demnach jede Bewegung einer Ursache zuzuschreiben ist und diese Ursachen durch ihre Natur, Dasein und Eigenschaften bestimmt werden, so müssen wir schließen, daß alle Bewegungen notwendig sind, und daß jedes Wesen in der Natur, nach seinen ihm verliehenen Eigenschaften und Verhältnissen, nur so handeln kann, als es handelt. Notwendigkeit ist demnach das untrügliche und immerwährende Band der Ursachen an ihre Wirkungen: und diese unwiderstehliche Macht, allgemeine Notwendigkeit, ist nur eine Wirkung der Natur der Dinge, vermöge welcher das Ganze nach unveränderlichen Gesetzen handelt.

Über Ordnung und Unordnung — Vorherbestimmung und Zufall

Die Ansicht der regelmäßigen Bewegungen in der Natur erzeugt in dem menschlichen Gemüte die Idee von Ordnung. Dieses Wort drückt nur eine uns selbst betreffende Sache aus. Der Begriff von Ordnung oder Unordnung ist kein Beweis, daß sie wirklich in der Natur vorhanden sind, weil in ihr jedes Ding notwendig ist. Unordnung, mit Rücksicht auf ein Wesen, ist nichts als sein Durchgang in eine neue Ordnung oder Form des Daseins. Demnach ist in unseren Augen der Tod die größte aller Unordnungen; aber dennoch verändert der Tod nur unsere Bestandteile — wir sind nicht weniger den Gesetzen der Bewegung unterworfen. — Kenntnis, Verstand, Einsicht nennt man die zu einem Endzweck handelnde Macht, welche wir wissen, daß ein Wesen besitzt, dem wir sie zuschreiben. Wir verneinen das Dasein von Kenntnissen in Wesen, deren Handlungsweise von der unsrigen verschieden ist. — Wenn wir die Verbindung gewisser Wirkungen mit ihren Ursachen nicht wahrnehmen können, so legen wir sie dem Zufall bei. Wenn wir das sehen oder glauben zu sehen, was Ordnung genannt wird, so schreiben wir es einem Verstande zu, welches aber eine von uns selbst geborgte Eigenschaft ist, die aus der besonderen Form, in welcher wir beteiligt sind, entspringt. — Ein einsichtsvolles Wesen denkt, will und handelt, um zu einem Zwecke zu gelangen. Zu diesem Endzwecke sind Organe und ein uns ähnliches Ziel notwendig — diese würden über alles einer Kenntnis, welche man die Natur zu regieren vermutet, notwendig sein, da ohne Organe weder Ideen, Begriffe, Anschauungen, Gedanken, Willen, Pläne nach Handlungen vorhanden sein können. Materie, in einer gewissen Art zusammengesetzt, nimmt Handlung, Kenntnis und Leben an.

Über den Menschen — sein natürlicher und sittlicher Unterschied — sein Ursprung

Der Mensch ist immer der Notwendigkeit unterworfen. Sein Temperament ist unabhängig von ihm, doch wirkt es auf seine Leidenschaften. — Sein Blut, welches mehr oder weniger reich oder warm ist, seine Nerven, welche mehr oder minder gespannt sind, die Nahrungsmittel, mit welchen er sich nährt, alle diese wirken und haben Einfluß auf ihn. — Der Mensch ist ein eingerichtetes Ganze, das aus verschiedenen Materien, die nach ihren gegenseitigen Eigenschaften handeln, zusammengesetzt ist. Die Schwierigkeit, die Ursache seiner Bewegungen und Ideen zu entdecken, erzeugte eine Teilung seines Wesens in zwei Naturen. Er erfand Worte, weil er über Dinge unwissend war. — Der Mensch wie jedes andere Wesen,

ist ein Erzeugnis der Natur. Was ist sein Ursprung? Es mangelt uns Erfahrung, diese Frage beantworten zu können. — Hat er immer existiert, oder ist er ein augenblickliches Erzeugnis der Natur? Ein jeder ihrer Fälle ist möglich. Materie ist ewig, nur ihre Formen und Zusammensetzungen sind vorübergehend. Es ist wahrscheinlich, daß er zu einem besonderen Zeitraum unserer Erdkugel erzeugt ward, auf welcher er, den anderen Erzeugungen gleich, nach dem Unterschiede im Klima abweicht. Er wurde ohne Zweifel männlich und weiblich erzeugt und wird so lange, als die Erdkugel in ihrem gegenwärtigen Zustande bleibt, dauern. Sollte dieser Zustand sich verändern, dann muß auch das Menschengeschlecht neuen Wesen Platz machen, welche mit der veränderten Beschaffenheit, die der Erdball dann besitzen dürfte, sich einzuverleiben imstande sind. — Wenn wir unfähig sind, über die Entstehung des Menschen Rechenschaft zu geben, — dann über Gott und Schöpfung zu reden, heißt unsere Unwissenheit über die Kraft der Natur einzugestehen. — Der Mensch hat kein Recht, sich selbst für ein bevorrechtigtes Wesen in der Natur zu halten. Er ist mit ihren anderen Produktionen gleichen Abwechselungen unterworfen. Die Ideen menschlicher Vortrefflichkeit gründen sich nur auf die Parteilichkeit, die der Mensch für sich selbst fühlt.

Über die Seele und deren geistige Auffassung

Was man Seele nennt, bewegt sich mit uns. Nun, Bewegung ist eine Eigenschaft der Materie. Die Seele zeigt sie selbst auch körperlich in unbesiegbaren Hindernissen, die sie von seiten des Körpers antrifft. Wenn die Seele mich verursacht, meinen Arm zu bewegen, falls kein Hindernis im Wege ist, so hört sie auf, dieses zu tun, sobald der Arm durch ein schweres Gewicht niedergedrückt wird. Hier ist denn eine Masse von Materie, die einen durch eine geistige Ursache gegebenen Antrieb vernichtet, die aber, wäre sie unverbunden mit Materie, mit keinem Widerstande von ihrer Seite einfallen müßte. — Bewegung setzt Ausdehnung und Festigkeit in einem sich bewegenden Körper voraus. Schreiben wir Tätigkeit einer Ursache zu, so müssen wir annehmen, daß die Ursache körperlich ist. — Während ich vorwärts gehe, lasse ich meine Seele nicht zurück? Seele besitzt demnach eine Eigenschaft in Gemeinschaft mit dem Körper und der Materie eigen. Die Seele macht einen Teil des Körpers aus und empfindet alle seine Abwechselungen, indem sie durch einen Zustand der Kindheit und Schwäche geht und seine Freuden und Leiden teilt; und mit dem Körper zeigt die Seele Merkmale von Trägheit, Entkräftigung und Tod. Kurz, die Seele ist nur der Körper, betrachtet hinsichtlich einiger seiner Verrichtungen. — Was für eine Art von Stoff ist derjenige, den man weder sehen noch fühlen kann? Ein nicht körperliches

Wesen und doch auf Körper wirkend? Wie kann der Körper ein flüchtiges Wesen, welches allen unseren Sinnen ausweicht, in sich schließen?

Von den Verstandesfähigkeiten — alle entstehen aus dem Empfindungsvermögen

Empfindung ist eine Art berührt zu werden, die gewissen Organen von belebten Körpern eigen ist, und die durch die Anwesenheit eines körperlichen Gegenstandes veranlaßt wird. Empfindlichkeit ist das Ergebnis einer den Tieren eigenen Einrichtung. Die Organe teilen sich gegenseitig Eindrücke, eins dem andern, mit. — Jede Empfindung ist ein den Organen gegebener Anklang; eine Wahrnehmung ist, sobald jener Anklang dem Gehirn mitgeteilt wird; eine Idee ist das Bild des Gegenstandes, der die Empfindung und Wahrnehmung veranstaltet. Würden unsere Organe demnach nicht bewegt werden, so können wir weder Wahrnehmungen noch Ideen besitzen. — Erinnerung erzeugt Einbildung. Wir bilden uns ein Bild von Dingen, die wir gesehen haben, und durch Einbildung bringen wir uns selbst zu etwas, was wir nicht sehen können. — Leidenschaften sind Bewegungen des Willens, welche durch Gegenstände, die darauf wirken, infolge unserer wirklichen Form von Dasein, erzeugt werden. — Die intellektuellen Fähigkeiten, welche der Seele zugeschrieben werden, sind Abänderungen, die Gegenständen, welche die Sinne berühren, zuzuschreiben sind. Daher ein Zittern der Glieder, wenn das Gehirn durch die Bewegung, die man Furcht nennt, beteiligt wird.

Verschiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten. — Diese hängen, wie die sittlichen Eigenschaften, von natürlichen Ursachen ab. — Die natürlichen Grundsätze der Gesellschaft

Gemütsart, Naturhang, Geblütsmischung entscheiden die moralischen Beschaffenheiten; diese haben wir von der Natur und unseren Eltern. Deren verschiedene Arten werden durch die Beschaffenheit der Luft, die wir einatmen, durch das Klima, welches wir bewohnen, durch die Erziehung und die Ideen, die sie eingibt, bestimmt. — Dadurch, daß wir das Gemüt geistig machen, reichen wir demselben unrichtige Hilfsmittel. Leibesbeschaffenheit, die verändert, verbessert und gemäßigt werden kann, sollte allein der Gegenstand unserer Aufmerksamkeit sein. — Genie ist eine Wirkung natürlicher Empfindsamkeit. Sie ist die Fähigkeit, welche einige menschliche Wesen besitzen, sich mit einem Blicke des Ganzen und seiner verschiedenen Teile zu bemächtigen. — Durch Erfahrungen ersehen wir Wirkungen, die noch nicht gefühlt sind, im voraus — daher Klugheit und Voraussicht. Vernunft ist die durch Erfahrung gemäßigte Natur. —

Der schließliche Zweck des Menschen ist Selbsterhaltung, und sein Dasein glücklich zu machen; Erfahrung lehrt ihn das Bedürfnis anderer, um diese Gegenstände zu erreichen, und sie zeigt ihm die Mittel, andere seinen Ansichten dienstbar zu machen. Er sieht, was ihnen angenehm oder unangenehm ist; und diese Erfahrungen geben ihm die Idee von Gerechtigkeit usw. Weder Tugend noch Laster gründen sich auf Übereinkunft, sondern ruhen allein auf den unter menschlichen Geschöpfen bestehenden Verbindungen. — Des Menschen gegenseitige Pflichten entspringen aus der Notwendigkeit, solche Mittel, welche dem ihm von der Natur vorgesetzten Endzweck entsprechen, zu gebrauchen. Es ist durch die Beförderung der Glücklichkeit anderer Menschen, daß wir andere bewegen, unsere eigene Glücklichkeit zu erzeugen. — Staatswissenschaft sollte die Kunst sein, die Leidenschaften der Menschheit zum Besten der Gesamtheit zu leiten. Gesetze sollten keinen anderen Zweck haben, als die Leitung aller Handlungen zu gleichem Ziele. — Glücklichkeit ist der einförmige Gegenstand aller Leidenschaften. Diese sind gesetzmäßig und natürlich, und können weder gut noch schlecht, und das nur insoweit, als sie andere Menschen beteiligen, genannt werden. — Um die Leidenschaften zur Tugend anzuhalten, ist es nötig, dem Menschengeschlecht die Vorteile, die aus ihrer Ausübung entspringen, begreiflich zu machen.

Untersuchung der vermuteten Vorteile, welche dem Menschen aus der Idee einer Gottheit entspringen sollen, oder ihr Einfluß auf Sitten, Politik, Wissenschaft, die Wohlfahrt der Völker und die des einzelnen

Da Sittlichkeit ursprünglich die Selbsterhaltung des Menschen und seine Wohlfahrt in Gesellschaft zum Endzweck hat, so hatte sie nichts mit religiösen Lehrgebäuden zu tun. Der Mensch fand in seinem eigenen Sinne Bewegungsgründe hinlänglich, seine Leidenschaften zu mäßigen, seine lasterhaften Neigungen zu beherrschen und sich seinen Mitmenschen, die er fortwährend nötig hatte, nützlich und schätzbar zu machen. — Systeme, die Gott als einen Tyrannen schildern, können dem Menschen nicht als Gegenstand einer Nachahmung dienen. Sie beschreiben ihn eifersüchtig, rachsüchtig und interessiert. Auf diese Weise trennt die Religion die Menschen unter sich. Sie streiten und verfolgen sich gegenseitig, und sie machen sich niemals Vorwürfe über Verbrechen, die sie im Namen ihres Gottes begehen. — Ein gleicher Sinn durchdringt die Religion. In ihr hören wir von nichts anderem, als von Opfer; und selbst der Gott und reine Geist der Christen mußte seinen eigenen Sohn, um seine Wut zu befriedigen, am Kreuze gemordet haben. Der Mensch aber bedarf eine

Sittlichkeit, die sich auf Natur und Erfahrung gründet. — Finden wir wahre Tugend unter den Predigern der Religion? Sind diese Männer so fest von der Existenz ihres Gottes überzeugt, und weniger der Wollust und der Unmäßigkeit ergeben? Wenn wir ihr Betragen bedenken, so müssen wir geneigt werden zu glauben, daß sie in ihren Ideen über eine Gottheit gänzlich enttäuscht sind. — Verhindert die Idee eines lohnenden und strafenden Gottes die Fürsten, die vorgeben, ihre Macht von der Gottheit selbst erhalten zu haben, in ihren schlechten Handlungen? Sind jene bösen und schändlichen Monarchen, die Zerstörung um sich herum verbreiten, Atheisten? Nein, sie rufen die Gottheit zum Zeugen in dem Augenblicke an, wo sie ihre Eide zu verletzen beabsichtigen. Haben religiöse Systeme je die Sitten eines Volkes verbessert? Religion geht der Meinung nach über alles, — Prediger sind mit Lehrsätzen und feierlichen Gebräuchen, die ihrer eigenen Macht nützen, zufrieden und sie vervielfältigen ermüdende Zeremonien, um aus den Überschreitungen derselben von seiten ihrer Sklaven, Vorteile zu ziehen. Blickt auf das Werk der Religion und des Pfaffentums, hinsichtlich des Verkaufs der Begünstigungen des Himmels und des Ablasses. Nichtssagende Worte als Unfrömmigkeit, Gotteslästerung, Kirchenraub und Ketzerei wurden durch Prediger erfunden, und diese vorgeblichen Verbrechen wurden einst mit der größten Grausamkeit bestraft. Was muß unter solchen Lehrmeistern, aus dem Schicksale der Jugend werden? Von Kindheit auf wird das menschliche Gemüt mit unsinnigen Ideen vergiftet, durch Truggestalten beunruhigt; das Genie wird durch mechanische Demut beengt, und der Mensch durch Vorurteile gänzlich gegen die Vernunft und Wahrheit geblendet. — Bildet die Religion wahrhafte Bürger, Väter oder Ehemänner? Sie wird über alles hoch gepriesen. Dem Fanatiker wird befohlen, Gott und nicht Menschen zu gehorchen; folglich glaubt er sich in der Sache des Himmels handelnd, empört sich gegen sein Vaterland, und verläßt seine Familie. — Würde die Erziehung auf wirklich nützliche Gegenstände gerichtet, so würden daraus unberechenbare Wohltaten fürs Menschengeschlecht entspringen. Aber wie viele Menschen sind nicht, ungeachtet ihrer religiösen Erziehung, verbrecherischen Gewohnheiten unterworfen. Unerachtet der Hölle, in ihrer Beschreibung so fürchterlich, — welche Massen von verlassenen Verbrechern füllen nicht unsere Städte! Leute weichen mit Schrecken vor einem Manne zurück, der sich nur eines Zweifels in das Dasein ihres Gottes äußert. Aus den Tempeln, wo Opfer gebracht, göttliche Offenbarungen verlesen und die Laster im Namen des Himmels angeklagt worden sind, kehren die Menschen bald zu ihren früheren verbrecherischen Gewohnheiten zurück. — Die verurteilten Diebe und Mörder, sind diese Atheisten oder Ungläubige? Jene Unglücklichen glauben dennoch an einen Gott. Sie haben stets von

Jugend auf über ihn reden gehört, auch sind ihnen die Strafen, welche auf Verbrechen folgen, nicht fremd. Jedoch ein verborgener Gott und entfernte Strafen eignen sich schlecht, um von Verbrechen abzuhalten, welche gegenwärtige und gewiß erfolgende Züchtigungen nicht mal verhindern können. — Ein Mann, der bei Begehung des kleinsten Verbrechens im Angesichte der Welt zittern würde, zögert keinen Augenblick, es zu begehen, sobald er glaubt, er wird nur von Gott gesehen. So schwach ist die Idee einer Göttlichkeit im Menschen, wenn sie menschlichen Leidenschaften gegenübergesetzt ist. Redet der religiöseste Vater zu seinem Sohne von einem rächenden Gotte? Nein, seine Leibesbeschaffenheit, durch Ausschweifung geschadet, seine Habe, durchs Spiel verloren, die Verachtung der Gesamtheit seiner Nebenmenschen — das sind die Beweggründe, welche der Vater sich bedient, um seinen Sohn zu bessern. — Die Idee von Gott ist unnütz, und einer gesunden Sittlichkeit zuwider; — sie bringt weder der Gesamtheit noch dem Einzelnen die Glücklichkeit. Menschen, die sich immer mit Scheinbildern beschäftigen, leben in beständigem Schrecken; sie vernachlässigen ihre wichtigsten Angelegenheiten, und bringen ein erbärmliches Dasein in Seufzern, Beten und in Büßungen zu. Sie bilden sich ein, daß sie Gott beruhigen, und namentlich dadurch, daß sie sich jedem Übel unterziehen. Welche Früchte zieht denn eine Gesamtheit aus den kläglichen Vorstellungen solcher frommen Tollköpfe? Sie sind sich selbst und der Welt nur unnütze Menschenfeinde oder Glaubensschwärmer, die den Frieden der Völker stören. Wenn religiöse Ideen auch wirklich einige wenige furchtsame und friedfertige Schwärmer trösten, so machen sie doch Millionen anderer Menschen, deren Handlungen weit mehr mit wahrhaft sittlichen Grundsätzen übereinstimmen, ihr Leben hindurch unglücklich. Ein Mann, der sich ruhig unter einem fürchterlichen Gotte verhalten kann, kann nur ein Wesen ohne Vernunft sein*).

*) Ein Volk ist nicht eher für die politische Freiheit reif, als bis es die sich selbst angelegte Fessel der Religion gebrochen, sich besonders von dem die Sklaverei aussäenden Christentume losgesagt hat, und keine übersinnliche Gewalt über sich anerkennt als die Vernunft, den einzigen untrüglichen Wegweiser zur Glückseligkeit. Wer an Gott und an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, wird, wie auch die Erfahrung lehrt, alle Leiden der Erde, der Unterdrückung, der Tyrannei, des körperlichen Elends, geduldig tragen, in der Überzeugung, daß er nach dem Tode von Gott hinreichende Entschädigung dafür erhalten muß, eine Entschädigung, die, nach den Lehren des Christentums, um so reichlicher ausfallen wird, je größer das auf Erden erduldete Leid und Unrecht gewesen, und je geduldiger und gottergebener es ertragen geworden ist. Nur wer überzeugt ist, daß er bloß für die Erde lebt, wird den Trieb haben, alle seine Kräfte anzuwenden, um auf Erden gut, glücklich und frei zu leben.

Religiöse Meinungen können nicht Grundlage für Sittlichkeit sein. Eine Vergleichung zwischen religiöser und natürlicher Sittlichkeit. Die Religion hemmt den Fortgang des Gemüts

Willkürliche und unvereinbare Meinungen, widersprechende Begriffe, abgesonderte und unverständliche Nachforschungen können nie als Grundlage zur Sittlichkeit dienen; sie muß im Gegenteil auf klaren, augenscheinlichen Prinzipien beruhen, die aus der Natur des Menschen entlehnt sind und auf Vernunft sich begründen. Die Sittlichkeit ist stets einförmig und folgt nie der Einbildung, der Leidenschaft oder dem Interesse des Menschen. Sie muß dauerhaft, für alle Menschen gleich sein, und sich niemals durch Zeit oder Ort verändern. Die Sittlichkeit, da sie die Wissenschaften der Pflichten des in Gesellschaft lebenden Menschen ist, muß sich auf die in unserer Natur gewebten Gefühle begründen. Mit einem Worte, ihre Grundlage muß die Notwendigkeit sein. — Die Theologie ist in ihrer Voraussetzung unrichtig, wenn sie behauptet, daß die gegenseitigen Bedürfnisse der Menschen, der Wunsch nach Glücklichkeit, und das augenscheinliche Interesse der Gesellschaften sowie des einzelnen, nicht hinlängliche Beweggründe sind, um den Menschen zu leiten. Die Diener der Religion unterwerfen die Sittlichkeit den menschlichen Leidenschaften, indem sie sie von Gott ausfließen lassen. Die Priester gründen die Moralität demnach auf ein Nichts, indem sie sie auf ein Hirngespinst begründen. — Die von Gott gehegten Ideen wechseln, infolge der verschiedenen Ansichten, die man über ihn hegt, mit der Einbildung eines jeden Menschen, von Alter zu Alter und von Land zu Land, voneinander ab. — Vergleiche man einmal die Moralität der Religion mit derjenigen der Natur, und man wird sie wesentlich voneinander verschieden finden. Die Natur ladet die Menschen ein, sich gegenseitig zu lieben, sich ihr Dasein zu erhalten, und ihre Glücklichkeit zu erhöhen. Die Religion befiehlt dagegen, einen furchtbaren Gott zu lieben, sich selbst zu hassen und die schönsten Freuden seiner Seele einem fürchterlichen Götzenbilde zu opfern. Die Natur befiehlt dem Menschen, seine Vernunft zu beraten; die Religion lehrt ihm, daß die Vernunft ein trüglicher Führer ist. Die Natur gebietet ihm, nach Wahrheit zu forschen; die Religion verbietet ihm jede Untersuchung. Die Natur gebietet dem Menschen, gesellschaftlich zu sein und seine Nachbarn zu lieben; die Religion befiehlt ihm, die Gesellschaft zu scheuen und sich von der Welt auszuschließen. Die Natur schreibt dem Ehemanne Zärtlichkeit und Liebe zu; die Religion sieht auf den Ehestande als einen Zustand der Unreinheit und des Verderbens. Die Natur gebietet dem bösen Menschen, seinen schändlichen Neigungen zu widerstehen, da sie seiner Glücklichkeit zuwider sind; die

Religion verspricht, während sie Verbrechen verbietet, dem Verbrecher die Vergebung, wenn er sich vor ihren Priestern durch Opfer, Geschenke, Zeremonien und Gebete demütigt. — Das menschliche Gemüt, durch die Religion verfälscht, ist seit Jahrtausenden kaum um ein geringes in seiner Verbesserung fortgeschritten. Die Vernunftlehre ist allgemein verdreht worden, um die offenbarsten Abgeschmacktheiten zu beweisen. Die Theologie begeistert die Könige mit falschen Ideen über ihre Rechte, da sie ihnen erzählt, daß sie ihre Macht von Gott erhalten haben. Die bürgerlichen Gesetze wurden den Launen der Religion unterworfen. Die Arzneikunst, die Anatomie und die Naturgeschichte durften nur durch die Augen des Aberglaubens angeschaut werden. Die klarsten Tatsachen wurden, sobald sie mit religiösen Voraussetzungen nicht übereinstimmten, widerstritten. — Läßt sich eine Frage der natürlichen Philosophie dadurch, daß man behauptet, Naturerscheinungen als Vulkane oder Überschwemmungen wären Beweise des göttlichen Zorns, genügend auflösen? Anstatt die Kriege und die Hungersnot dem Grimme eines Gottes zuzuschreiben, würde es weit nützlicher sein, den Menschen zu lehren, daß sie von ihrer eigenen Torheit und von der Tyrannei ihrer Fürsten herrühren. Die Menschen würden dann die Mittel gegen solche Übel, in einer besseren Regierungsform gesucht haben. Die Erfahrung würde den Menschen die Fruchtlosigkeit des Fastens, der Gebete, der Opfer und der feierlichen Prozessionen, die nie etwas Gutes erzeugten, gelehrt haben.

Der Mensch kann aus den Ideen, welche man ihm von der Gottheit beibringt, nichts schließen. — Die Abgeschmacktheit und Nutzlosigkeit der Gottesidee

Angenommen, eine Intelligenz, wie die Theologie sie verkündet, wäre vorhanden, so muß man doch gestehen, daß bis jetzt noch kein Mensch den Wünschen einer Vorsehung nachgekommen ist. — Gott wünscht durch die Menschen gekannt zu sein, und selbst nicht mal die Theologen können sich eine Idee von ihm bilden. Zugestanden, sie könnten es, und sein Wesen und seine Eigenschaften wären ihnen klar, genießt daher das übrige der Menschheit gleiche Vorteile? Sehr wenige Menschen sind tiefen und fortdauernden Nachdenkens fähig. Das gewöhnliche Volk beider Geschlechter, das genötigt ist, für seine Erhaltung zu arbeiten, denkt niemals nach. Leute der Mode, alle weiblichen Geschöpfe und junge Personen beiderlei Geschlechts, die mit ihren Leidenschaften und Vergnügungen beschäftigt sind, denken ebensowenig nach als die untere Klasse. Es gibt vielleicht nicht mal zehn aus einer Million Menschen, die sich einst ernsthaft gefragt haben, was sie denn wirklich unter Gott verstehen; und noch

weniger gibt es, die aus dem Dasein einer Gottheit eine Aufgabe zur Lösung gemacht haben; dennoch verlangt die Überzeugung einen Beweis, und dieser Beweis kann uns allein Gewißheit verschaffen. Wo sind denn die Männer, die von dem Dasein Gottes überzeugt worden sind? Ganze Nationen verehren freilich einen Gott auf das Ansehen ihrer Väter und Prediger. Aber Zutrauen, gesetzmäßige Obrigkeit und Gewohnheit sind vorhanden, statt die Überzeugung und den Beweis. Alles ruht auf gesetzmäßige Autorität, und die Vernunft und die Untersuchung sind überall verboten. — Ist denn die Überzeugung von dem Dasein eines Gottes, welche doch so wichtig für die Menschheit ist, allein den Predigern und Begeisterten erteilt worden? Finden wir unter letzteren dieselbe Übereinstimmung in theologischen Lehrsätzen als bei Personen, welche die Wissenschaften nützlicher Künste studieren? Will Gott von allen Menschen gekannt sein, warum zeigt er sich nicht der ganzen Welt, in einer weniger zweideutigen und mehr überzeugenden Art, als er bis jetzt durch Verbindungen, die ihn mit Parteilichkeit anklagen, getan hat? Sind Fabeln und Verwandlungen die einzigen Mittel, die er benutzen kann? Warum sind sein Name, seine Eigenschaften und sein Wille nicht in allen Menschen mit leserlichen Buchstaben geschrieben worden? — Gott widersprechende Eigenschaften zulegend, verleitete die Theologie ihren Gott in eine Lage zu versetzen, in der er nicht handeln konnte. Eingestanden, er wäre selbst mit so außerordentlichen und widersprechenden Eigenschaften vorhanden, so können wir weder mit gewöhnlichem Verstande noch mit Vernunft sein Betragen, noch die Art und Weise des von ihm vorgeschriebenen Gottesdienstes, billigen. — Ist er unendlich gut, warum sollten wir ihn fürchten? Falls unendlich weise, warum uns über unser Schicksal ängstigen? Falls allwissend, warum ihm unsere Bedürfnisse erzählen, oder ihn mit unseren Gebeten ermüden? Ist er überall, warum sollen wir ihm Tempel bauen? Falls Herr von allem, wozu sollen wir ihm Opfer und Geschenke bringen? Falls gerecht, woher entsteht denn der Glaube, daß er den Menschen, den er selbst schwach und kränklich erschaffen hat, strafen werde? Falls allmächtig, wie kann er beleidigt und widerstanden werden? Falls vernünftig, warum ihn mit einem blinden Wesen, wie der Mensch ist, erzürnen? Falls unveränderlich, warum fordern wir von ihm, seine Dekrete zu ändern? und falls unbegreiflich, warum nehmen wir uns heraus, eine Idee über ihn zu bilden? — Dagegen, wäre Gott andererseits jähzornig, rächend und boshaft, so sind wir nicht genötigt, ihm unsere Bitten vorzulegen. Ist er ein Tyrann, wie können wir ihn lieben? Wie kann ein Herr von seinen Sklaven geliebt werden, wenn er es zuläßt, daß sie ihn beleidigen, bloß um das Vergnügen zu haben, sie bestrafen zu können? Ist Gott über alles mächtig, wie kann der Mensch seinem Zorne entfliehen? Falls unveränder-

lich, wie kann der Mensch seinem eigenen Schicksale entgehen? — Demnach, von welchem Standpunkte aus wir auch Gott betrachten, so können wir ihm weder Gebete noch Verehrung widmen. Wollten wir selbst das Dasein einer Gottheit voll Billigkeit, Vernunft und Wohltat zulassen, was würde dann ein tugendhafter Atheist von demselben zu fürchten haben, falls er sich unerwartet in der Gegenwart eines solchen Wesens befände, das er im Leben mißverstanden und vernachlässigt hätte? — „O Gott, könnte er sagen, unbegreifliches Wesen, das ich nie entdecken konnte, verzeihe, daß der beschränkte Verstand, den du mir verliehen hast, nicht hinlänglich war zu deiner Entdeckung. Wie konnte ich dein geistiges Wesen durch die Hilfe der Sinne allein entdecken? Ich konnte meinen Verstand nicht dem Joche von Männern unterwerfen, die eingestanden, über dich nicht aufgeklärter als ich zu sein, und die nur unter sich einverstanden waren, daß ich der Vernunft, die du mir verliehen hast, entsagen sollte. Aber, o Gott, wenn du deine Geschöpfe liebst, so habe auch ich sie geliebt. Gefällt dir die Tugend, so hat auch mein Herz sie immer verehrt; ich habe die Traurigen getröstet, niemals mir das Eigentum der Armen zugeeignet — ich war immer gerecht, wohltätig und mitleidig." — Ungeachtet der Vernunft, werden die Menschen doch durch Krankheit, oft in die Vorurteile der Kindheit, zurückgeworfen. Dieses findet am häufigsten bei entkräfteten Leuten statt; bei der Herannahung des Todes zittern sie, weil die Maschine geschwächt ist; das Gehirn ist nicht imstande seine Wirksamkeit zu verrichten, und so verfallen sie natürlich in Irrereden. Unsere Systeme unterliegen den Veränderungen des Körpers, ein kranker Körper entwickelt nur einen kranken Ideengang.

George Berkeley

1684—1753

Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis

Von Berkeley*)

I. Jedem, der einen Blick auf die Gegenstände der menschlichen Erkenntnis wirft, leuchtet ein, daß dieselben teils den Sinnen gegenwärtig eingeprägte Ideen sind, teils Ideen, welche durch ein Aufmerken auf das, was die Seele leidet und tut, gewonnen werden, teils endlich Ideen, welche mittelst des Gedächtnisses und der Einbildungskraft durch Zusammensetzung, Teilung oder einfache Vergegenwärtigung der ursprünglich in einer der beiden vorhin angegebenen Weisen empfangenen Ideen gebildet werden. Durch den Gesichtssinn erhalte ich die Licht- und Farbenvorstellungen in ihren verschiedenen Abstufungen und qualitativen Modifikationen, durch den Tastsinn perzipiere ich z. B. Härte und Weichheit, Hitze und Kälte, Bewegung und Widerstand, und von diesem allem mehr oder weniger hinsichtlich der Quantität oder des Grades. Der Geruchssinn verschafft mir Gerüche, der Geschmackssinn Geschmacksempfindungen, der Sinn des Gehörs führt dem Geiste Schallempfindungen zu in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nach Ton und Zusammensetzung. Da nun beobachtet wird, daß einige von diesen Empfindungen einander begleiten, so geschieht es, daß sie mit einem Namen bezeichnet und infolge hiervon als ein Ding betrachtet werden. Ist z. B. beobachtet worden, daß eine gewisse Farbe, Geschmacksempfindung, Geruchsempfindung, Gestalt und Festigkeit vereint auftreten, so werden sie für ein bestimmtes Ding gehalten, welches durch den Namen *Apfel* bezeichnet wird. Andere Gruppen von Ideen bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch und ähnliche sinnliche Dinge, die, je nachdem sie gefallen oder mißfallen, die Gefühle des Hasses, der Freude, des Kummers usw. hervorrufen.

II. Aber neben all dieser endlosen Mannigfaltigkeit von Ideen oder Erkenntnisobjekten existiert ebensowohl auch etwas, das sie erkennt oder perzipiert und verschiedene Tätigkeiten, wie wollen, sich vorstellen, sich wiedererinnern, an den Ideen ausübt. Dieses perzipierende, tätige Wesen ist dasjenige, was ich *Gemüt*, *Geist*, *Seele* oder *mich selbst*

*) Vergl. Deussen, Seite 116—121.

nenne. Durch diese Worte bezeichne ich nicht irgendeine meiner Ideen, sondern ein von ihnen allen ganz verschiedenes Ding, worin sie existieren, oder was das nämliche besagt, wodurch sie perzipiert werden; denn die Existenz einer Idee besteht im Perzipiertwerden.

III. Daß weder unsere Gedanken, noch unsere Gefühle, noch unsere Einbildungsvorstellungen außerhalb des Geistes existieren, wird ein jeder zugeben. Es scheint aber nicht weniger evident zu sein, daß die verschiedenen Sinnesempfindungen oder den Sinnen eingeprägten Ideen, wie auch immer dieselben miteinander vermischt oder verbunden sein mögen (d. h. was für Objekte auch immer sie bilden mögen), nicht anders existieren können, als in einem Geiste, der sie perzipiert. Dies kann, glaube ich, von einem jeden anschaulich erkannt werden, der darauf achten will, was unter dem Ausdruck existieren bei dessen Anwendung auf sinnliche Dinge zu verstehen sei. Sage ich: der Tisch, an dem ich schreibe, existiert, so heißt das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich außerhalb meiner Studierstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, daß ich, wenn ich in meiner Studierstube wäre, denselben perzipieren könnte, oder daß irgendein anderer Geist denselben gegenwärtig perzipiere. Es war da ein Geruch, heißt: derselbe ward wahrgenommen; ein Ton fand statt, heißt: derselbe ward gehört; eine Farbe oder Gestalt: sie ward durch den Gesichtssinn oder durch den Tastsinn perzipiert. Dies ist der einzige verständliche Sinn dieser und aller ähnlichen Ausdrücke. Denn was von einer absoluten Existenz undenkender Dinge ohne irgendeine Beziehung auf ihr Perzipiertwerden gesagt zu werden pflegt, scheint durchaus unverständlich zu sein. Das Sein (esse) solcher Dinge ist Perzipiertwerden (percipi). Es ist nicht möglich, daß sie irgendeine Existenz außerhalb der Geister oder denkenden Wesen haben, von welchen sie perzipiert werden.

IV. Es besteht in der Tat eine auffallend verbreitete Meinung, daß Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objekte, eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Perzipiertwerden durch den denkenden Geist verschieden sei. Mit wie großer Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Prinzip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein jeder, der den Mut hat es in Zweifel zu ziehen, finden, daß dasselbe einen offenbaren Widerspruch involviert. Denn was sind die vorhin erwähnten Objekte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was perzipieren wir anderes als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, daß irgendeine solche oder irgendeine Verbindung derselben unwahrgenommen existiere?

V. Wenn wir diese Annahme gründlich prüfen, so wird sich vielleicht herausstellen, daß sie sich schließlich auf die Lehre von den abstrakten

Ideen zurückführen läßt. Denn kann wohl die Abstraktion auf eine größere Höhe getrieben werden als bis zur Unterscheidung der Existenz sinnlicher Dinge von ihrem Perzipiertwerden, so daß man sich vorstellt, sie existieren unperzipiert? Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit einem Wort, die Dinge, welche wir sehen und fühlen, was sind sie anderes als verschiedenartige Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Eindrücke auf die Sinne, und ist es möglich, auch nur in Gedanken irgendeine derselben vom Perzipiertwerden zu trennen? Ich für meine Person könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen. Ich kann in der Tat vermöge meines Denkens solche Dinge voneinander abtrennen oder gesondert auffassen, die ich vielleicht niemals durch die Sinne in solcher Trennung perzipiert habe. So stelle ich mir den Rumpf eines menschlichen Körpers ohne die Glieder vor oder den Geruch einer Rose, ohne an die Rose selbst zu denken. Insoweit, das leugne ich nicht, vermag ich zu abstrahieren, wenn anders der Ausdruck Abstraktion hier noch im eigentlichen Sinne gilt, wo es sich nur darum handelt, solche Objekte gesondert zu denken, welche in der Tat voneinander getrennt existieren oder wirklich eins ohne das andere perzipiert werden können; aber meine Fähigkeit zu denken oder vorzustellen erstreckt sich nicht weiter als die Möglichkeit einer realen Existenz oder Perzeption. So unmöglich es mir ist, ein Ding ohne eine wirkliche Wahrnehmung desselben zu sehen oder zu fühlen, ebenso unmöglich ist es mir hiernach, irgendein sinnlich wahrnehmbares Ding oder Objekt gesondert von der sinnlichen Wahrnehmung oder Perzeption desselben zu denken.

VI. Einige Wahrheiten liegen so nahe und sind so einleuchtend, daß man nur die Augen des Geistes zu öffnen braucht, um sie zu erkennen. Zu diesem rechne ich die wichtige Wahrheit, daß der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen Objekte, mit einem Wort, alle die Dinge, die das große Weltgebäude ausmachen, keine Subsistenz außerhalb des Geistes haben, daß ihr Sein ihr Perzipiertwerden oder Erkanntwerden ist, daß sie also, solange sie nicht wirklich durch mich erkannt sind oder in meinem Geiste oder in dem Geiste irgendeines anderen geschaffenen Wesens existieren, entweder überhaupt keine Existenz haben oder in dem Geiste eines ewigen Wesens existieren müssen, da es etwas völlig Undenkbares ist und alle Verkehrtheit der Abstraktion in sich schließt, wenn irgendeinem Teile derselben eine von dem Geiste unabhängige Existenz zugeschrieben wird. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht der Leser nur durch eigenes Nachdenken den Versuch zu machen, in Gedanken das Sein eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges von dessen Perzipiertwerden zu trennen.

VII. Aus dem Gesagten folgt, daß es keine andere Substanz gibt, als den Geist oder das, was perzipiert. Zum vollständigeren Erweis

dieses Satzes aber werde in Erwägung gezogen, daß die sinnlichen Qualitäten Farbe, Figur, Bewegung, Geruch, Geschmack und ähnliche sind, d. h. die durch die Sinne perzipierten Ideen. Nun ist es ein offenbarer Widerspruch, daß eine Idee in einem nicht perzipierenden Dinge existiere; denn eine Idee haben ist ganz dasselbe, was perzipieren ist; dasjenige also, worin Farbe, Figur und die ähnlichen Qualitäten existieren, muß sie perzipieren; hieraus ist klar, daß es keine nicht denkende Substanz oder kein nicht denkendes Substrat dieser Dinge geben kann.

VIII. Aber, sagt ihr, obschon die Ideen selbst nicht außerhalb des Geistes existieren, so kann es doch ihnen ähnliche Dinge, deren Kopien oder Ebenbilder sie sind, geben, und diese Dinge existieren außerhalb des Geistes in einer nicht denkenden Substanz. Ich antworte: eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein, eine Farbe oder Figur nur einer anderen Farbe oder Figur. Wenn wir auch noch so wenig auf unsere Gedanken achten, so werden wir es unmöglich finden, eine andere Ähnlichkeit als zwischen unseren Ideen zu begreifen. Außerdem frage ich, ob diese vorausgesetzten Originale oder äußeren Dinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsere Ideen seien, selbst perzipierbar seien oder nicht. Sind sie es, dann sind sie Ideen, und wir haben erreicht, was wir wollten; sagt ihr dagegen, sie seien es nicht, so gebe ich jedem Beliebigen die Entscheidung anheim, ob es einen Sinn habe, zu behaupten, eine Farbe sei ähnlich etwas Unsichtbarem, Härte oder Weichheit ähnlich etwas Untastbarem usw.

IX. Einige machen einen Unterschied zwischen *primären* und *sekundären* Qualitäten: unter den ersteren verstehen sie Ausdehnung, Figur, Bewegung, Ruhe, Solidität oder Undurchdringlichkeit, und Zahl; durch den letzteren Ausdruck aber bezeichnen sie alle anderen sinnlichen Qualitäten, wie z. B. Farben, Töne, Geschmacksempfindungen usf. Sie erkennen an, daß die Ideen, welche wir von diesen Qualitäten haben, nicht die Ebenbilder von irgend etwas seien, das außerhalb des Geistes oder unperzipiert existiere; sie behaupten aber, unsere Ideen der primären Qualitäten seien Abdrücke oder Bilder von Dingen, die außerhalb des Geistes existieren in einer nicht denkenden Substanz, welche sie *Materie* nennen. Unter *Materie* haben wir demgemäß eine träge, empfindungslose Substanz zu verstehen, in welcher Ausdehnung, Figur und Bewegung wirklich existieren. Aber es geht aus dem schon Gesagten deutlich hervor, daß Ausdehnung, Figur und Bewegung nur Ideen sind, die in dem Geiste existieren, und daß eine Idee nur einer Idee ähnlich sein kann, und daß demgemäß weder sie selbst noch auch ihre Urbilder in einer nicht perzipierenden Substanz existieren können. Hieraus ist offenbar, daß eben der Begriff von dem, was *Materie* oder *körperliche Substanz* genannt wird, einen Widerspruch in sich schließt.

X. Diejenigen, welche behaupten, daß Figur, Bewegung und die übrigen primären oder ursprünglichen Qualitäten außerhalb des Geistes in undenkenden Substanzen existieren, erkennen gleichzeitig an, daß von Farben, Tönen, Hitze, Kälte und derartigen sekundären Qualitäten nicht das nämliche gelte; sie behaupten, die letzteren seien Sinnesempfindungen, die nur im Geiste existieren, und dieselben seien abhängig oder werden veranlaßt von der verschiedenen Größe, Struktur und Bewegung der kleinen Teile der Materie. Sie halten dies für eine unzweifelhafte Wahrheit, für die sie Beweise, die keine Widerrede zulassen, zu führen vermögen. Wenn es nun aber gewiß ist, daß diese „ursprünglichen Qualitäten" untrennbar mit den anderen sinnlichen Qualitäten vereinigt sind und sogar nicht in Gedanken von ihnen abgesondert werden können, so folgt offenbar, daß sie nur in dem Geiste existieren. Ich bitte aber einen jeden, nachzudenken und zu erproben, ob er irgendwie durch eine Vorstellungszerlegung die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne alle anderen sinnlichen Qualitäten denken könne. Ich für meine Person sehe deutlich, daß es nicht in meiner Macht steht, eine Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm zugleich eine Farbe oder andere sinnliche Qualität zuzuschreiben, welche anerkanntermaßen nur in dem Geiste existiert. Kurz, Ausdehnung, Figur und Bewegung sind undenkbar, wenn sie von allen anderen Eigenschaften durch Abstraktion gesondert werden. Wo also die anderen sinnlichen Eigenschaften sind, da müssen sie auch sein, d. h. in dem Geiste und nirgendwo anders.

XI. Ferner sind anerkanntermaßen Größe und Kleinheit, Raschheit und Langsamkeit nur in unserem Geiste, da sie völlig relativ sind und sich ändern, wie die Gestalt oder Lage der Sinnesorgane sich ändert. Die Ausdehnung demgemäß, welche außerhalb des Geistes existiert, ist weder groß noch klein, die Bewegung weder rasch noch langsam, d. h. diese Ausdehnung und diese Bewegung sind überhaupt nichts. Aber, sagt ihr, sie sind Ausdehnung im allgemeinen und Bewegung im allgemeinen. So zeigt sich, wie sehr die Annahme, daß es ausgedehnte, bewegbare Substanzen außerhalb des Geistes gebe, von jener seltsamen Lehre der abstrakten Ideen abhängt. Und bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin zu bemerken, wie sehr die vage und unbestimmte Vorstellung einer Materie oder körperlichen Substanz, wozu die neueren Philosophen durch ihre eigenen Voraussetzungen gedrängt werden, jenem antiquierten und so viel verlachten Begriff einer materia prima gleicht, der bei Aristoteles und seinen Anhängern gefunden wird. Ohne Ausdehnung kann Solidität nicht gedacht werden. Ist demnach gezeigt worden, daß Ausdehnung nicht in einer nicht denkenden Substanz existiert, so muß das gleiche von der Solidität wahr sein.

XII. Daß die Zahl durchaus ein Produkt des Geistes sei, auch wenn zugegeben würde, daß die anderen Qualitäten außerhalb des Geistes existieren, wird einem jeden einleuchten, der bedenkt, daß das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet. So ist z. B. die nämliche Ausdehnung 1 oder 3 oder 36, je nachdem der Geist sie im Verhältnis zu einer Elle (einer engl. Elle von 3 Fuß) oder zu einem Fuß oder zu einem Zoll betrachtet. Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, daß es kaum zu denken ist, daß irgend jemand ihr eine absolute Existenz außerhalb des Geistes zuschreiben könne. Wir sagen ein Buch, eine Seite, eine Linie; diese alle sind gleich sehr Einheiten, obschon einige derselben mehrere der anderen enthalten. Und in jedem Betracht ist es klar, daß die Einheit sich auf eine besondere Kombination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich zusammenstellt.

XIII. Ich weiß, daß einige dafürhalten, die Einheit sei eine einfache oder unzusammengesetzte Idee, die alle anderen Ideen in unserem Geiste begleite. Ich finde nicht, daß ich irgendeine solche Idee habe, die dem Worte Einheit entspräche, und ich denke doch, daß es, wenn ich sie hätte, nicht fehlen könnte, daß ich sie fände, es müßte vielmehr mein Geist mit ihr am allervertrautesten sein, da sie ja, wie behauptet wird, alle anderen Ideen begleiten und durch alle Weisen der sinnlichen und inneren Wahrnehmung perzipiert werden soll. Um alles mit einem Male zu sagen: sie ist eine abstrakte Idee.

XIV. Ich füge hinzu, daß in derselben Weise, wie neuere Philosophen beweisen, daß gewisse sinnliche Eigenschaften keine Existenz in der Materie oder außerhalb des Geistes haben, das gleiche auch von allen anderen sinnlichen Eigenschaften bewiesen werden kann. So wird z. B. gesagt, daß Hitze und Kälte nur physische Affektionen seien und durchaus nicht Abdrücke von wirklichen in den körperlichen Substanzen, durch welche sie angeregt werden, existierenden Wesen; denn der nämliche Körper, welcher einer Hand als warm erscheine, erscheine einer anderen als kalt. Warum sollen wir nun nicht ebensowohl schließen, daß Figur und Ausdehnung nicht Abdrücke oder Ähnlichkeiten von in der Materie existierenden Eigenschaften seien, da sie dem nämlichen Auge von verschiedenen Punkten aus oder von dem nämlichen Punkte aus Augen von verschiedener Struktur verschieden erscheinen und daher nicht Bilder von etwas außerhalb des Geistes unwandelbar Bestimmtem sein können? Ferner wird bewiesen, daß Süßigkeit nicht wirklich in dem wohlschmeckenden Dinge sei, weil ohne Veränderung dieses Dinges die Süßigkeit sich in Bitterkeit umwandelt, z. B. beim Fieber oder einer anderweitigen Alteration des Gaumens. Ist es nicht ebenso vernunftgemäß zu sagen, daß Bewegung nicht außerhalb des

Geistes stattfinde, da, wenn die Aufeinanderfolge von Vorstellungen in dem Geiste rascher wird, die Bewegung anerkanntermaßen, ohne daß irgendeine Veränderung in irgendeinem realen Objekt stattgefunden hat, langsamer zu sein scheinen wird?

XV. Kurz, wenn jemand jene Argumente recht erwägt, von denen man glaubt, daß sie deutlich erweisen, daß Farben und Geschmacksempfindungen bloß in dem Geiste existieren, so wird er finden, daß sie mit gleicher Kraft das nämliche von der Ausdehnung, Figur und Bewegung darzutun vermögen. Doch muß zugegeben werden, daß diese Argumentationsweise nicht sowohl beweist, daß es keine Ausdehnung oder Farbe in einem äußeren Objekte gebe, als vielmehr nur, daß wir nicht durch die Sinne erkennen, welches die wahre Ausdehnung oder Farbe des Objektes sei. Aber die vorhergehenden Argumente zeigen deutlich die Unmöglichkeit, daß überhaupt irgendeine Farbe oder Ausdehnung oder sinnlich wahrnehmbare Eigenschaft irgendwelcher Art in einem nicht denkenden Substrat außerhalb des Geistes existiere, oder vielmehr die Unmöglichkeit, daß es irgend etwas Derartiges, wie ein äußeres Objekt gebe.

XVI. Prüfen wir jedoch noch ein wenig die herrschende Ansicht! Man sagt, Ausdehnung sei ein Modus oder ein Akzidens der Materie, und diese sei das S u b s t r a t, welches jene trage. Nun möchte ich gern, daß mir erklärt würde, was unter dem der Materie zugeschriebenen T r a g e n der Ausdehnung zu verstehen sei. Sagt ihr, ich habe keine Idee von der Materie und kann dies daher nicht erklären, so antworte ich: mögt ihr auch keine positive Idee der Materie haben, so darf doch zum mindesten eine negative euch nicht fehlen, wenn ihr überhaupt irgendeinen Sinn mit dem Worte verknüpft; obschon ihr nicht wißt, was sie ist, so muß doch vorausgesetzt werden dürfen, daß ihr wißt, in welcher Beziehung sie zu ihren Akzidenzien stehe, und was unter ihrem Tragen derselben zu verstehen sei. Offenbar kann das Wort „tragen“ hier nicht in seinem gewöhnlichen oder buchstäblichen Sinne genommen werden, wie wenn wir sagen, daß Säulen ein Gebäude tragen; in welchem Sinne ist es denn nun zu verstehen?

XVII. Prüfen wir das, was die sorgfältigsten Philosophen selbst unter dem Ausdruck „m a t e r i e l l e S u b s t a n z“ zu verstehen erklären, so finden wir, daß sie bekennen, keinen anderen Sinn mit diesen Lauten zu verknüpfen, als die Idee eines Wesens (eines Etwas, eines Seienden) überhaupt, zusammen mit dem relativen Begriff seines Tragens von Akzidenzien. Mir scheint die allgemeine Idee eines Wesens abstrakter und unbegreiflicher als alle anderen zu sein, und was das Tragen von Akzidenzien betrifft, so kann dies, wie vorhin bemerkt worden ist, nicht in dem gewöhnlichen Wortsinn verstanden, muß also in einem anderen Sinne ge-

nommen werden, der unerklärt bleibt. Demgemäß gelange ich, wenn ich die beiden Teile oder Seiten der Bedeutung der Worte „materielle Substanz" betrachte, zu der Überzeugung, daß damit gar kein bestimmter Sinn verbunden ist. Doch warum sollen wir uns noch weiter bemühen mit der Erörterung dieses materiellen Substrats oder Trägers von Figur, Bewegung und anderen sinnlichen Qualitäten? Setzt dasselbe nicht voraus, daß diese eine Existenz außerhalb des Geistes haben? Und ist dies nicht ein direkter Widerspruch und durchaus unbegreiflich?

XVIII. Wäre es aber auch möglich, daß feste, gestaltete bewegliche Substanzen, die den Ideen, welche wir von Körpern haben, entsprächen, außerhalb des Geistes existierten, wie sollte es uns möglich sein, dies zu wissen? Entweder müßten wir es durch die Sinne oder durch ein Denken erkennen. Durch unsere Sinne aber haben wir nur die Kenntnis unserer Sinnesempfindungen, Ideen oder jener Dinge, die, man benenne sie, wie man wolle, unmittelbar sinnlich wahrgenommen werden; aber die Sinne lehren uns nicht, daß Dinge außerhalb des Geistes oder unperzipiert existieren, die denjenigen gleichen, welche perzipiert werden. Dies erkennen die Materialisten selbst an. Es bleibt also nur übrig, daß wir, wenn wir überhaupt irgendein Wissen von äußeren Objekten besitzen, dieses durch ein Denken erlangt haben, indem wir die Existenz derselben aus dem, was unmittelbar sinnlich perzipiert ist, erschließen. Welcher Schluß aber kann uns bestimmen, auf Grund dessen, was wir perzipieren, die Existenz von Körpern außerhalb des Geistes anzunehmen, da doch gerade die Vertreter der Lehre von der Materie selbst nicht behaupten, daß irgendeine notwendige Verbindung zwischen denselben und unseren Ideen bestehe? Es wird ja allseitig zugegeben (und was in Träumen, im Wahnsinn und ähnlichen Zuständen geschieht, setzt es außer Zweifel), daß es möglich sei, daß wir mit allen den Ideen, die wir jetzt haben, ausgestattet seien, wenngleich keine Körper außer uns existierten, die ihnen glichen. Also leuchtet ein, daß die Annahme der Existenz äußerer Körper zur Erklärung unserer Ideenbildung nicht erforderlich ist, da zugegeben wird, daß Ideen in der nämlichen Ordnung, in welcher wir sie gegenwärtig vorfinden, ohne Mitwirkung derselben zuweilen wirklich hervorgebracht werden und möglicherweise immer hervorgebracht werden können.

XIX. Jedoch wenn wir auch möglicherweise zu allen unseren sinnlichen Wahrnehmungen ohne äußere Objekte gelangen, so könnte man es doch vielleicht für leichter halten, ihre Entstehungsweise durch die Voraussetzung von äußeren Körpern, die ihnen ähnlich seien, als auf andere Weise zu erklären, und so würde es denn wenigstens für wahrscheinlich gelten dürfen, daß solche Dinge wie Körper existieren, die ihre Ideen in unseren Seelen anregen. Aber auch dies kann nicht gesagt werden; denn geben

wir auch den Materialisten ihre äußeren Körper zu, so wissen sie nach ihrem eigenen Bekenntnis doch noch ebensowenig, wie unsere Ideen hervorgebracht werden, da sie sich selbst für unfähig erklären zu begreifen, in welcher Art ein Körper auf einen Geist einwirken könne, oder wie es möglich sei, daß eine Idee dem Geiste eingeprägt werde. Hiernach leuchtet ein, daß die Produktion von Ideen oder Sinneswahrnehmungen in unserem Geiste kein Grund sein kann, Materie oder körperliche Substanzen vorauszusetzen, da anerkannt wird, daß diese Produktion unter jener Voraussetzung und ohne dieselbe gleich unerklärlich bleibt. Also selbst dann, wenn es möglich wäre, daß Körper außerhalb des Geistes existierten, müßte doch die Annahme, daß solche wirklich existieren, eine sehr unsichere Meinung sein, da dies voraussetzen hieße, Gott habe unzählige Dinge geschaffen, die durchaus nutzlos seien und in keiner Art zu irgendwelchem Zwecke dienen.

XX. Kurz, gäbe es äußere Körper, so könnten wir unmöglich zur Kenntnis derselben gelangen, und gäbe es keine, so möchten wir doch die gleichen Gründe, wie jetzt, für die Existenz derselben haben. Macht die Voraussetzung, deren Möglichkeit niemand leugnen kann, eine Intelligenz habe ohne Mitwirkung äußerer Körper die nämliche Reihe von Sinneswahrnehmungen oder Ideen, die ihr habt, und zwar sei dieselbe in der nämlichen Ordnung und mit gleicher Lebhaftigkeit dem Geiste eingeprägt. Ich frage, ob diese Intelligenz nicht ganz eben den Grund hat, die Existenz körperlicher Substanzen, die durch seine Ideen repräsentiert würden und dieselben in ihr anregten, anzunehmen, den ihr möglicherweise haben könnt, das nämliche anzunehmen? Dies kann gar nicht zweifelhaft sein, und diese eine Betrachtung genügt schon, jedem vernünftig Erwägenden die Kraft der Argumente, von welcher Art auch dieselben sein mögen, verdächtig zu machen, die er für die Annahme, daß Körper außerhalb des Geistes existieren, vielleicht zu haben glaubt.

David Hume

1711—1776

Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand

Von David Hume*)

Über den Ursprung der Vorstellungen

Jedermann wird ohne weiteres zugeben, daß ein erheblicher Unterschied zwischen unseren Vorstellungen besteht, zwischen jenen, die wir haben, wenn wir den Schmerz einer übermäßigen Hitze oder die Lust einer mäßigen Wärme empfinden, und jenen, die auftreten, wenn wir diese Empfindung ins Gedächtnis zurückrufen oder sie in der Phantasie vorwegnehmen. Mittels dieser Fähigkeiten können wir die Sinneswahrnehmungen nachahmen oder nachbilden, doch können sie niemals die Stärke und Lebhaftigkeit der ursprünglichen Empfindung erreichen. Selbst wenn sie in größter Kraft auftreten, kann man von ihnen höchstens sagen, daß sie ihren Gegenstand in so lebendiger Weise darstellen, als ob wir ihn beinahe zu fühlen oder zu sehen meinten; niemals aber, ausgenommen bei geistiger Störung und Krankheit, können sie solche Lebhaftigkeit erlangen, daß sich diese Vorstellungen nicht voneinander unterscheiden ließen. Die glänzendsten Farben der Dichtung können Naturgegenstände nicht so malen, daß man die Beschreibung für eine wirkliche Landschaft nimmt; der lebhafteste Gedanke wird da noch von der dumpfesten Empfindung übertroffen.

Dem gleichen Unterschied begegnen wir bei allen anderen Vorstellungen der Seele. Ein zorndurchbebter Mensch verhält sich ganz anders als jemand, der nur an den Affekt des Zornes denkt. Sagt man mir, jemand sei verliebt, so verstehe ich leicht, was damit gemeint ist, und bilde mir eine richtige Vorstellung von dessen Zustand, aber niemals kann ich diese Vorstellung mit der wirklichen Verwirrtheit und Erregung dieses Gemütszustandes verwechseln. Denken wir unserer vergangenen Empfindungen und Affekte, so ist unser Gedanke ein treuer Spiegel, der seine Gegenstände richtig abbildet, aber die Farben des Bildes sind blaß und matt im Vergleich mit jenen, welche die ursprünglichen Erlebnisse an sich trugen. Es bedarf keines besonderen Unterscheidungsvermögens

*) Vergl. Deussen, Seite 121—131.

und keiner metaphysischen Anlagen, um den Unterschied zwischen beiden zu bezeichnen.

Es lassen sich daher alle unsere Vorstellungen in zwei Klassen oder Arten teilen, die sich durch den verschiedenen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Die schwächsten und wenigst lebhaften heißen gemeiniglich Gedanken oder Erinnerungsvorstellungen. Die andere Art hat im Englischen wie auch in den meisten übrigen Sprachen keinen eigenen Namen, vermutlich, weil außerhalb der Philosophie das Bedürfnis nach einem allgemeinen Ausdruck für sie fehlt. Wir wollen uns deshalb erlauben, sie Eindrücke zu nennen, wobei wir dieses Wort in einem von dem herkömmlichen etwas abweichenden Sinne verwenden. Ich verstehe also unter „Eindruck" alle unsere lebhaften Perzeptionen (Erregungen), wenn wir hören, sehen, tasten, lieben, hassen, begehren oder wollen. Diese Eindrücke sind von den Vorstellungen unterschieden, nämlich von jenen weniger lebhaften Perzeptionen, die ins Bewußtsein kommen, wenn wir irgendwelcher Wahrnehmungen oder Gemütsbewegungen gedenken.

Nichts erscheint auf den ersten Blick ungebundener als das menschliche Denken, das nicht bloß aller menschlichen Macht und Autorität sich entzieht, sondern auch durch die Schranken der Natur und der Wirklichkeit nicht gefesselt wird. Es kostet der Phantasie nicht mehr Mühe, Ungeheuer zu ersinnen und disparate Gestalten und Erscheinungen miteinander zu verbinden, als sich den natürlichsten und bekanntesten Gegenstand vorzustellen. Während der Leib an einen Planeten gefesselt ist, auf dem er sich mühsam und schwerfällig bewegt, vermag uns das Denken in einem Augenblick zu den entferntesten Weltgegenden zu bringen, ja selbst über das Universum hinauszutragen ins grenzenlose Chaos, wo die Natur in völliger Unordnung liegen soll. Was man niemals erblickt noch gehört hat, kann man sich doch vorstellen, und kein Ding widersteht der Macht des Denkens, mit Ausnahme dessen, was einen unbedingten Widerspruch einschließt.

Doch obgleich unser Denken solch schrankenlose Freiheit zu besitzen scheint, zeigt eine nähere Prüfung gleichwohl, daß es in Wahrheit recht eng begrenzt ist und daß alle schöpferische Kraft des Geistes nicht mehr ist als die Fähigkeit, das uns durch die Sinne und durch die Erfahrung überlieferte Material zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern. Denken wir z. B. an einen goldenen Berg, so verknüpfen wir nur zwei schon vorhandene, von früher her bekannte Vorstellungen: Gold und Berg, miteinander. Ein tugendhaftes Pferd können wir uns denken, weil wir aus unseren eigenen Gefühlen wissen, was Tugend ist, und wir ihre Vorstellung mit der Gestalt und dem Bilde des Pferdes, eines uns wohlbekannten Tieres, verbinden. Kurz aller Stoff des Den-

kens stammt aus der äußeren oder inneren Wahrnehmung; dem Geiste und dem Willen fällt nur die Mischung und Kombination zu. Oder, philosophisch ausgedrückt, alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Perzeptionen sind Kopien, Nachbilder von Eindrücken oder den lebhafteren Erlebnissen.

Dies läßt sich, hoffe ich, durch die beiden folgenden Argumente beweisen. Erstens zeigt sich bei jeder Analyse selbst der verwickeltsten und höchsten Ideen, daß sie sich in solche einfache Vorstellungen zerlegen lassen, die Nachbilder eines vorangegangenen Gefühls oder Empfindens sind. Auch die Ideen, die auf den ersten Blick diesem Ursprung am fernsten zu stehen scheinen, zeigen sich bei näherer Betrachtung als zu ihm gehörig. Die Gottesidee, als die Idee eines allwissenden, allweisen und allgütigen Wesens, entspringt aus unserer Reflexion auf die Tätigkeiten unseres eigenen Geistes und aus der Potenzierung der Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Unendliche. Die Untersuchung mag noch so weit geführt werden, immer werden wir finden, daß jede von uns geprüfte Idee das Nachbild eines entsprechenden Eindrucks ist. Jene Leute, welche die allgemeine Gültigkeit dieses Satzes nicht zugeben wollen, haben nur eine, und zwar bequeme Art der Widerlegung: indem sie mir eine Vorstellung liefern mögen, die nach ihrer Meinung nicht dieser Quelle entsprungen ist. Dann wird es, zur Stütze unserer Lehre, unsere Aufgabe sein, den Eindruck oder die lebhafte Perzeption aufzuzeigen, die jener Vorstellung entspricht.

Zweitens finden wir stets, daß ein Mensch, der infolge eines organischen Fehlers für eine bestimmte Art der Empfindung unempfindlich ist, ebenso unempfänglich für die entsprechenden Vorstellungen ist. Ein Blinder kann sich keine Farben, ein Tauber keine Töne vorstellen. Erhält jeder von ihnen den fehlenden Sinn wieder, so eröffnet ihm der neue Zugang für seine Empfindungen auch den Zugang für die Vorstellungen, und die Vorstellung dieser Gegenstände macht ihm keine Schwierigkeiten. Das gleiche gilt, wenn der eine Empfindung auslösende Gegenstand noch niemals das Sinneswerkzeug erregt hat. Ein Lappe oder Neger kann sich den Weingeschmack nicht vorstellen. Und obwohl die Fälle eines geistigen Gebrechens selten sind oder fehlen, wo jemand eine seiner Gattung gemäße Empfindung oder Leidenschaft nie gefühlt hat oder ihrer unfähig ist, ist hier, wenn auch in geringerem Grade, das gleiche zu verzeichnen. Ein Mensch von weicher Gemütsart kann sich keine Vorstellung von tief wurzelnder Rache oder Grausamkeit machen, und ein Egoist kann sich nicht leicht die Höhe der Freundschaft und des Edelmutes vorstellen. Es wird zugegeben, daß andere Lebewesen Sinne haben mögen, von denen wir keinen Begriff haben können, weil uns die Vorstellung derselben

niemals in der Weise zugekommen ist, in der eine solche Zutritt zum Bewußtsein hat, nämlich durch wirkliches Erleben und Wahrnehmen.

Eine gegensätzliche Erscheinung gibt es immerhin, aus der zu beweisen wäre, daß möglicherweise Vorstellungen auch unabhängig von entsprechenden Eindrücken entstehen können. Man wird wohl ohne weiteres zugeben, daß die verschiedenen Farbenvorstellungen des Gesichtssinnes oder die Gehörsvorstellungen voneinander wirklich unterschieden sind, wiewohl sie zugleich auch einander ähnlich sind. Ist das nun betreffs verschiedener Farben zutreffend, so muß es sich auch mit den verschiedenen Nuancen derselben Farbe verhalten; jede Nuance erzeugt eine unterschiedene Vorstellung, unabhängig von den anderen. Gälte das nicht, so könnte man durch allmähliche Abstufung der Nuancierung eine Farbe unmerklich in die entgegengesetzte verwandeln; will man die mittleren Farben nicht als unterschieden anerkennen, so kann man nur in unlogischer Weise die extremen anders auffassen. Stellen wir uns nun einen Menschen vor, der 30 Jahre lang im Genusse des Gesichtssinnes gewesen und mit allen Arten Farben vollkommen vertraut geworden ist, mit Ausnahme einer einzigen Nuance, z. B. des Blau, die er zufällig niemals erlebt hat. Lassen wir ihm nun alle Nuancen dieser Farbe, ausgenommen diese einzige, vorlegen, von der dunkelsten angefangen bis zur lichtesten, so wird er, es ist klar, dort, wo die Nuance fehlt, eine Lücke bemerken und die Empfindung haben, daß hier der Abstand zweier einander nächsten Farben größer ist als sonst. Nun frage ich, ob es ihm möglich sein wird, diese Lücke aus seiner eigenen Einbildungskraft auszufüllen und sich die Vorstellung dieser bestimmten Nuance selbst zu erzeugen, die ihm doch durch die Sinne niemals zugebracht worden ist? Nur wenige, glaube ich, werden das bezweifeln. Dies kann als Beweis dienen, daß die einfachen Vorstellungen nicht immer und durchweg von entsprechenden Eindrücken ausgehen; doch ist das ein so vereinzelter Fall, daß er kaum beachtenswert ist, so daß seinetwegen unsere allgemeine Regel nicht erschüttert zu werden braucht.

Hier haben wir also einen Satz, der nicht bloß für sich selbst einfach und verständlich ist, sondern auch, richtig angewendet, jede Streitfrage gleich verständlich macht und all jenes Kauderwelsch verbannt, das seit so langem in metaphysischen Spekulationen geherrscht und sie unliebsam gemacht hat. Alle Erinnerungsvorstellungen, insbesondere die abstrakten Begriffe, sind von Natur blaß und dunkel; die Seele hat an ihnen nur einen schwachen Halt. Sie lassen sich leicht mit ähnlichen Vorstellungen verwechseln, und haben wir öfter ein Wort ohne deutlichen Sinn gebraucht, bilden wir uns ein, es sei damit eine bestimmte Vorstellung verknüpft. Im Gegensatze dazu sind alle Eindrücke, d. h. alle Wahrnehmungen, äußere

und innere, intensiv und lebhaft, sie sind schärfer voneinander gesondert und man ist hinsichtlich ihrer nicht so leicht dem Irrtum und deren Verwechselung ausgesetzt. Haben wir daher einen Verdacht, daß ein philosophischer Ausdruck ohne feste Bedeutung und Vorstellung gebraucht wird, wie es nicht selten geschieht, so brauchen wir nur zu fragen: von welchem Eindruck stammt diese angebliche Vorstellung? Und läßt sich ein solcher nicht aufzeigen, so wird dies unseren Verdacht rechtfertigen. Solche Beleuchtung der Vorstellungen dürfte wohl jedem Streite ein Ende machen, der betreffs ihrer Natur und Realität entstehen könnte.

Über die Assoziation der Vorstellungen

Es besteht augenscheinlich ein Prinzip der Verknüpfung verschiedener Gedanken oder Vorstellungen der Seele, indem bei ihrem Auftauchen in der Erinnerung oder Phantasie eine die andere mit gewisser Methode und Regelmäßigkeit nach sich zieht. Beim ernsteren Denken oder Gespräche ist das so auffallend, daß jeder einzelne Gedanke, der die regelmäßige Abfolge oder Kette der Vorstellungen unterbricht, sofort bemerkt und abgelehnt wird. Selbst in unseren erregten und schwärmerischsten Träumereien, ja in unseren echten Träumen, zeigt es sich der Beobachtung, daß die Phantasie nicht in abenteuerlicher Weise funktioniert, sondern daß zwischen den verschiedenen Vorstellungen, die aufeinander folgten, eine Verknüpfung bestand. Würde das freieste, ungebundenste Gespräch aufgeschrieben, so würde man sogleich sehen, daß es durch etwas in allen seinen Sprüngen verknüpft ist. Wo dies sich nicht findet, wird die Person, die das Gespräch unterbrach, zu berichten wissen, daß in ihrer Seele eine Vorstellungsfolge leise aufgetreten ist, die sie allmählich von dem Gegenstand der Unterredung abgebracht hat. Wir finden in verschiedenen Sprachen, selbst da, wo nicht die geringste Verknüpfung oder Kommunikation zwischen ihnen zu ersehen ist, daß die Worte, die sehr komplizierte Vorstellungen bezeichnen, miteinander recht übereinstimmen; das beweist, daß die einfachen, in den zusammengesetzten enthaltenen Vorstellungen durch ein gewisses allgemeines Prinzip zusammengehalten werden, ein Prinzip, das bei jedem Menschen gleiche Geltung hat.

So sehr sich diese Vorstellungsverknüpfung der Wahrnehmung aufdrängt, so sehe ich doch nicht, daß irgendein Philosoph versucht hätte, alle diese Assoziationsgesetze aufzuzählen und zu klassifizieren, trotz der Bedeutsamkeit einer solchen Untersuchung. Es scheinen mir nun bloß drei Verknüpfungsprinzipien der Vorstellungen zu bestehen: Ähnlichkeit, räumlich-zeitliche Berührung und Ursächlichkeit.

Die Eignung dieser Prinzipien zur Vorstellungsverknüpfung dürfte kaum jemand bestreiten. Ein Bild lenkt naturgemäß unsere Vorstellungen auf das Original hin (Ähnlichkeitsassoziation), die Erwähnung eines der Wohnräume führt von selbst zum Denken an die anderen oder zu deren Nennung (Berührungsassoziation); denken wir an eine Wunde, so ist der Gedanke an den ihr folgenden Schmerz kaum zu unterdrücken (Assoziation durch Ursächlichkeit). Die Vollständigkeit dieser Aufzählung freilich und der Ausschluß weiterer Assoziationsgesetze ist schwer zu des Lesers wie auch zur eigenen Zufriedenheit zu beweisen. Hier läßt sich nichts weiter tun, als verschiedene Fälle durchzugehen, sorgfältig die Prinzipien, welche die verschiedenen Vorstellungen aneinander schließen, zu prüfen und nicht eher haltzumachen, bis die Allgemeinheit des Prinzips die größtmögliche ist. Je mehr Fälle wir untersuchen und mit je größerer Sorgfalt dies geschieht, desto sicherer werden wir einsehen, daß unsere Aufzählung durchaus vollständig ist.

Zweifel betreffs der Verstandestätigkeiten

Erster Teil

Sämtliche Gegenstände menschlichen Denkens und Forschens lassen sich naturgemäß in zwei Arten einteilen: Vorstellungsbeziehungen und Tatsachen. Zur ersten gehören die Erkenntnisse der Geometrie, Algebra und Arithmetik, kurz, jeder Satz von anschaulicher oder demonstrativer Gewißheit. Daß das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beiden Katheten, ist ein Satz, der eine Beziehung zwischen diesen Figuren ausdrückt. Daß dreimal fünf die Hälfte von dreißig ist, das drückt eine Beziehung zwischen diesen Zahlen aus. Sätze solcher Art lassen sich durch die bloße Denktätigkeit, unabhängig von irgendeiner Existenz der Außenwelt, auffinden. Hätte es auch nie einen Kreis oder ein Dreieck in der Natur gegeben, würden doch die von Euklid demonstrierten Wahrheiten ewig ihre Gewißheit und Evidenz bewahren.

Tatsachen, das zweite Objekt des menschlichen Denkens, werden nicht auf die gleiche Weise sichergestellt, auch ist ihre Wahrheit, so groß sie auch immer sei, nicht von solcher Evidenz wie die Wahrheit der ersten Art. Es bleibt stets das Gegenteil einer Tatsache möglich, da es keinen Widerspruch einschließt, und wir denken es ebenso leicht und deutlich, als wenn es der Wirklichkeit völlig entspräche. Daß die Sonne morgen nicht aufgehen werde, ist ein Satz von nicht geringerer Verständlichkeit und Widerspruchslosigkeit, als die Behauptung, daß sie aufgehen werde. Vergeblich werden wir seine Falschheit zu beweisen suchen; ließe er sich als falsch er-

weisen, so würde er einen Widerspruch einschließen und könnte von der Seele nimmer deutlich erfaßt werden.

Es ist daher von Interesse, zu untersuchen, welcher Art die Gewißheit ist, die uns der realen Existenz und Tatsächlichkeit versichert, die über das Zeugnis unserer Sinne oder unseres Gedächtnisses hinausgeht. Ich finde, daß dieses Gebiet der Philosophie weder bei den Alten noch bei den Neueren recht gepflegt worden ist; um so entschuldbarer mögen deshalb unsere Zweifel und Irrungen bei der Untersuchung einer so wichtigen Sache sein; bewegen wir uns doch auf schwierigen Pfaden ohne Führer und Richtung. Diese Zweifel können sogar Nutzen stiften, indem sie die Wißbegierde erregen und jenen dogmatischen Glauben und jene Sicherheit zerstören, die alles Denken und freie Forschen untergräbt. Weit entfernt, zu entmutigen, muß die Entdeckung von Mängeln in der herkömmlichen Philosophie, soweit sie hier bestehen, vielmehr dazu antreiben, etwas Vollständigeres und mehr Zufriedenstellendes zu erstreben, als es bisher dem Publikum vorgelegt wurde.

Alles Schließen betreffs Tatsachen scheint sich auf die Ursächlichkeitsbeziehung zu gründen. Diese Beziehung allein führt uns über den Bereich der Evidenz unserer Sinne und unseres Gedächtnisses hinaus. Fragt man jemanden, warum er an eine nicht gegenwärtige Tatsache, z. B., daß sein Freund auf dem Lande oder in Frankreich sei, glaubt, so wird er uns einen Grund angeben, und dieser wird in einer anderen Tatsache bestehen, etwa in einem Brief des Freundes oder in der Kenntnis von dessen früheren Entschließungen und Versprechungen. Wer auf einer einsamen Insel eine Uhr oder eine andere Vorrichtung findet, wird schließen, es seien hier einmal Menschen gewesen. Von der gleichen Art sind alle unsere Tatsachen betreffenden Folgerungen. Immer setzen wir hier voraus, es bestehe eine Verknüpfung zwischen der gegenwärtigen Tatsache und der aus ihr gefolgerten. Hielte sie nichts zusammen, so wäre die Folgerung durchaus mißlich. Hören wir im Dunklen eine artikulierte Stimme und ein vernünftiges Gespräch, so sind wir von der Anwesenheit einer Person überzeugt. Und warum? Weil sie die Wirkungen menschlicher Gestaltung und Struktur und mit diesen innig verknüpft sind. Die Analyse aller anderen Schlüsse dieser Art ergibt, daß sie sich auf die Ursächlichkeitsbeziehung stützen und daß diese Beziehung bald nahe und bald entfernt, bald sukzessiv und bald simultan ist. Hitze und Licht sind gleichzeitige Wirkungen des Feuers und der eine läßt richtig auf den andern Effekt schließen.

Wollen wir also die Natur der Gewißheit von Tatsachen zu unserer Zufriedenheit erkennen, so müssen wir untersuchen, auf welche Weise die Erkenntnis der Kausalität zustande kommt.

Als einen allgemeinen und ausnahmslosen Satz will ich es hinstellen, daß die Erkenntnis dieser Beziehung in keinem Falle durch ein Denken a priori erlangt wird, sondern daß sie durchaus aus der Erfahrung entspringt, daß besondere Gegenstände beständig mit anderen verbunden sind. Man gebe einem noch so klugen und fähigen Menschen einen Gegenstand, der ihm ganz neu ist, so wird er auch nicht durch die sorgsamste Untersuchung seiner sinnenfälligen Eigenschaften imstande sein, eine seiner Ursachen oder Wirkungen aufzufinden. Adam, dessen Vernunftkraft doch als ursprünglich vollkommen galt, konnte doch nicht aus der Flüssigkeit und Durchsichtigkeit des Wassers schließen, daß es ihn ersticken würde, oder aus dem Lichte und der Wärme des Feuers, daß es ihn verbrennen würde. Kein Gegenstand zeigt durch seine sinnenfälligen Qualitäten die Ursachen, die ihn erzeugten, oder die Wirkungen, die aus ihm hervorgehen werden; unsere Vernunft aber kann ohne Unterstützung durch Erfahrung niemals einen Schluß auf das wirkliche Dasein und auf Tatsächlichkeit ziehen.

Der Satz, daß Ursachen und Wirkungen nicht durch Vernunft, sondern bloß durch Erfahrung zu konstatieren sind, wird gern hinsichtlich solcher Gegenstände anerkannt werden, die uns, soweit wir uns erinnern, einmal ganz unbekannt waren; denn wir müssen uns ja der damaligen völligen Unfähigkeit bewußt sein, vorauszusagen, was sich aus ihnen ergeben werde. Man gebe jemandem, der von Naturwissenschaft keine Ahnung hat, zwei glatte Marmorstücke, so wird er niemals entdecken, daß sie in solcher Weise aneinander haften können, daß es große Kraft erfordert, sie in senkrechter Richtung zu trennen, während sie gegen Seitendruck nur geringen Widerstand leisten.

Solche Vorgänge, die mit dem gewöhnlichen Laufe der Naturbegebenheiten wenig Ähnlichkeit besitzen, betrachtet man leicht als bloß empirisch erkennbar; niemand meint, daß die Explosion des Schießpulvers oder die magnetische Anziehung jemals hätte durch apriorische Argumentationen entdeckt werden können. Ebenso schreiben wir da, wo eine Wirkung abhängig ist von einem komplizierten Mechanismus oder einer verborgenen Struktur der Teile, unsere ganze Kenntnis derselben der Erfahrung zu. Wer will behaupten, er könne den letzten Grund angeben, warum Milch oder Brot ein für den Menschen, nicht aber für den Löwen oder Tiger geeignetes Nahrungsmittel ist?

Aber diese Wahrheit scheint auf den ersten Blick nicht von gleicher Evidenz bezüglich solcher Vorgänge zu sein, die uns von Geburt aus vertraut sind, mit dem ganzen Lauf der Natur große Ähnlichkeit haben und von den einfachen Qualitäten der Dinge abzuhängen scheinen, nicht von einer verborgenen Struktur der Teile. Diese Wirkungen glauben wir

durch reines Denken, unabhängig von der Erfahrung, entdecken zu können. Wir bilden uns ein, wir hätten, plötzlich in die Welt gestellt, sofort schließen können, daß eine Billardkugel ihre Bewegung durch Stoß einer anderen mitteilt, und daß wir nicht auf den Erfolg hätten zu warten brauchen, um dies mit Sicherheit sagen zu können. So groß ist die Macht der Gewohnheit, daß sie da, wo sie am stärksten ist, nicht bloß unsere natürliche Unwissenheit verhüllt, sondern auch sich selbst verbirgt und nicht zu bestehen scheint, gerade weil sie in höchstem Maße wirksam ist.

Vielleicht werden aber die folgenden Erörterungen genügen, uns zu überzeugen, daß alle Naturgesetze und alle Wirksamkeiten der Körper ausnahmslos nur durch Erfahrung zu erkennen sind. Zeigt man uns einen Gegenstand, nach dessen Wirkung wir gefragt werden, obwohl wir sie nicht früheren Beobachtungen entnehmen können, so frage ich, auf welche Weise unser Geist da verfahren soll. Er muß sich einen Erfolg ersinnen oder einbilden, den er dem Ding als Wirkung zuschreibt, und es ist klar, daß dieses Erdenken durchaus willkürlich sein muß. Das Denken kann unmöglich die Wirkung in der angenommenen Ursache finden, sei die von ihm angestellte Untersuchung auch noch so genau. Denn die Wirkung ist von der Ursache völlig verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden. Die Bewegung der zweiten Billardkugel ist von der Bewegung der ersten ganz verschieden und es gibt nichts in der einen, was den leisesten Hinweis auf die andere gäbe. Ein in die Höhe gehobener Stein- oder Metallklumpen, der seiner Stütze beraubt wird, fällt sogleich; läßt sich aber, a priori betrachtet, an dieser Lage etwas finden, was eher die Vorstellung von einer nach unten als die einer nach oben oder anderswohin gerichteten Bewegung des Steines oder Metallstückes veranlassen könnte?

Wie bei allen Naturprozessen die erstbeste Einbildung oder Erfindung einer bestimmten Wirkung ohne Anleihe bei der Erfahrung willkürlich ist, so gilt das auch bezüglich des angenommenen Bandes oder der Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, die sie miteinander verbindet und es verhindert, daß aus der Wirksamkeit dieser Ursache eine andere Wirkung entspringen kann. Sehe ich z. B. eine Billardkugel in gerader Linie sich gegen eine andere bewegen, so wird sich mir wohl die Bewegung der zweiten Kugel als Resultat der Berührung oder des Stoßes darstellen; kann ich mir aber nicht vorstellen, daß hundert andere Wirkungen ebensogut aus dieser Ursache erfolgen können? Könnten nicht beide Kugeln in völliger Ruhe verharren? Könnte nicht die erste Kugel sich geradlinig zurückbewegen oder von der ersteren in irgendeiner anderen Richtung abbiegen? Alle diese Annahmen lassen sich machen und denken. Warum sollen wir dann die eine vor der anderen bevorzugen, die ebenso durchführbar

und denkbar ist? Alle unsere apriorischen Argumente werden uns niemals eine Stütze für dieses Vorziehen bieten.

Kurz, jede Wirkung ist ein von ihrer Ursache verschiedener Erfolg. Daher kann sie nicht in dieser Ursache entdeckt werden, und es muß jedes Aussinnen oder Erdenken derselben in apriorischer Weise völlig willkürlich ausfallen. Und selbst nach ihrem Bekanntwerden muß ihre Verbindung mit der Ursache gleich willkürlich scheinen, da es immer noch andere Wirkungen gibt, die der Vernunft ganz ebenso haltbar und natürlich erscheinen müssen. Vergebens meinen wir also ohne die Hilfe der Beobachtung und Erfahrung irgendwelchen bestimmten Erfolg bestimmen oder irgendeine Ursache oder Wirkung erschließen zu können.

Darin liegt auch der Grund, warum kein vernünftiger und bescheidener Philosoph es jemals versucht hat, die letzte Ursache irgendeines Naturprozesses anzugeben oder die Aktion jener Kraft genau darzutun, die irgendeinen bestimmten Effekt in der Welt bewirkt. Das Äußerste, was menschliche Vernunft vermag, ist die Zurückführung der Prinzipien von Naturerscheinungen auf eine größere Einfachheit und die Ableitung der Vielheit besonderer Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen mit Hilfe des Analogieverfahrens, der Erfahrung und der Beobachtung. Aber vergeblich würden wir nach den Ursachen dieser allgemeinen Ursachen forschen und keine besondere Erklärung derselben wird uns zufriedenstellen. Diese letzten Quellen und Prinzipien sind menschlicher Wißbegierde und Forschung gänzlich verschlossen. Elastizität, Schwere, Kohäsion, Mitteilung der Bewegung durch Stoß sind vielleicht die letzten Ursachen und Prinzipien, die überhaupt in der Natur zu entdecken sind, und wir müssen zufrieden genug sein, wenn wir durch genaue Untersuchung und Erwägung die Sonderphänomene ganz oder beinahe auf diese allgemeinen Prinzipien zurückführen können. Die vollkommenste Naturforschung mindert unsere Unwissenheit nur um ein geringes und vielleicht dient die vollkommenste Philosophie auch nur dazu, das Weiterreichen derselben aufzuzeigen. So ist die Einsicht in menschliche Blindheit und Schwäche das Ergebnis aller Philosophie, ihr begegnen wir überall, trotz unserer Bemühungen, sie zu beseitigen oder zu vermeiden.

Dieses Gebrechen zu heilen und uns die Erkenntnis der letzten Ursachen zu verschaffen, vermag auch nicht die von der Naturwissenschaft zu Hilfe genommene Mathematik trotz der Exaktheit ihrer Schlüsse, um derentwillen sie mit solchem Recht gepriesen wird. Jeder Teil der angewandten Mathematik stützt sich auf die Annahme, daß die Vorgänge der Natur gesetzlich bestimmt seien; das abstrakte Denken dient hier nur zur Unterstützung der Erfahrung bei der Auffindung dieser Gesetze oder zur Bestimmung ihres Einflusses in besonderen Fällen, wo dieser von einem

bestimmten Grad der Entfernung und Größe abhängt. So ist es ein erfahrungsmäßig festgestelltes Gesetz der Bewegung, daß das Kraftmoment eines jeden bewegten Körpers aus dessen Masse und Geschwindigkeit sich zusammensetzt und folglich eine geringe Kraft den größten Widerstand überwinden oder die größte Last heben kann, wenn man durch irgendeine Vorrichtung oder Maschinerie die Geschwindigkeit dieser Kraft so vergrößern kann, daß sie sich der gegenteiligen überlegen zeigt. Die Geometrie geht uns bei der Anwendung dieses Gesetzes an die Hand, indem sie die richtigen Größen für alle Teile und Formen gibt, die irgendeine Maschine konstituieren; die Entdeckung des Gesetzes selbst aber geht nur von der Erfahrung aus, und es hätte alles abstrakte Denken der Welt uns nie einen Schritt weiter zu dieser Erkenntnis geführt. Im apriorischen Denken und bei der bloßen Betrachtung eines Gegenstandes oder einer Ursache, wie sie unabhängig von der Erfahrung dem Geiste erscheint, kann nie die Erkenntnis eines von ihm unterschiedenen, als seine Wirkung anzusehenden Gegenstandes sich bilden, noch weniger die Einsicht in die Untrennbarkeit und Unaufhebbarkeit ihrer Verknüpfung. Außerordentlich scharfsinnig müßte der Mensch sein, der durch reines Denken zu entdecken vermöchte, daß das Kristallglas die Wirkung der Hitze und das Eis die der Kälte seien, ohne früher die Wirksamkeit dieser Qualitäten kennen gelernt zu haben.

Zweiter Teil

Wir haben jedoch bisher noch keine befriedigende Antwort auf die zuerst gestellte Frage bekommen. Jede Lösung gibt Anlaß zu einer neuen, ebenso schwierigen Frage wie die früheren und führt uns zu weiteren Untersuchungen. Auf die Frage: was ist das Wesen aller unserer Schlüsse, welche Tatsachen betreffen? scheint die richtige Antwort zu sein, daß sie sich auf die Beziehung der Ursächlichkeit stützen. Die weitere Frage: was ist die Grundlage aller unserer Urteile und Folgerungen betreffs dieser Beziehung? ist durch das eine Wort „Erfahrung" zu beantworten. Treiben wir aber die Analyse weiter und fragen: was ist die Grundlage aller unserer Erfahrungsschlüsse? so schließt das ein neues Problem ein, dessen Lösung und Erklärung schwieriger sein dürfte. Philosophen, die sich das Ansehen höherer Weisheit und Selbstgenügsamkeit geben, haben einen schweren Stand, wenn sie zu Fragen geneigten Personen begegnen, die sie aus jedem Zufluchtswinkel aufscheuchen und sie schließlich sicher in ein bedenkliches Dilemma bringen. Das beste Mittel gegen solche Verwirrung ist Bescheidenheit in unseren Prätensionen und daß wir die Schwierigkeit selbst auffinden, bevor man sie uns vorlegt. Dergestalt können wir aus unserer großen Unwissenheit eine Art von Verdienst machen.

In diesem Abschnitt werde ich mir nur eine leichte Aufgabe stellen und nur eine negative Antwort auf die hier gestellte Frage geben. So sage ich denn, daß selbst nach Erlangung der Erfahrung von den Wirksamkeiten der Ursache und Wirkung unsere Schlüsse aus dieser Erfahrung nicht in der Vernunft oder irgendeiner Verstandesoperation gründen. Diese Antwort müssen wir gleicherweise erläutern und verteidigen.

Es muß gewiß zugestanden werden, daß die Natur uns von allen ihren Geheimnissen recht fernhält und uns die Erkenntnis weniger oberflächlicher Eigenschaften der Dinge vergönnt hat, während sie uns die Kräfte und Prinzipien verbirgt, von denen die Wirksamkeit dieser Dinge durchaus abhängig ist. Unsere Sinne zeigen uns die Farbe, das Gewicht und die Festigkeit des Brotes, aber weder die Sinne noch die Vernunft können uns jene Qualitäten aufzeigen, die es zur Ernährung und Erhaltung des menschlichen Leibes geeignet machen. Gesicht und Tastvermögen geben eine Vorstellung von der wirklichen Bewegung der Körper; aber nicht die entfernteste Vorstellung können wir uns von der wunderbaren Kraft oder Macht bilden, die einen bewegten Körper beständig in einer Ortsveränderung bleiben läßt und die der Körper nur durch Mitteilung an andere verliert. Aber wir setzen, ungeachtet dieser Unkenntnis der Naturkräfte und Prinzipien, stets voraus, daß gleichen wahrgenommenen Sinnesqualitäten gleiche verborgene Kräfte entsprechen, und wir erwarten, daß sie Wirkungen haben werden, ähnlich den bereits erfahrenen. Wenn ein Körper von gleicher Farbe und Konsistenz wie das früher gegessene Brot sich uns darstellt, so wiederholen wir unbedenklich den Versuch und erwarten mit Sicherheit die gleiche Ernährung und Erhaltung. Dies nun ist ein Prozeß in der Seele oder im Denken, dessen Grundlage ich gern kennen möchte. Allerseits wird zugegeben, es sei die Verknüpfung zwischen den Sinnesqualitäten und den verborgenen Kräften nicht bekannt; folglich werde die Seele durch nichts, was sie von deren Natur kennt, bestimmt, solche Folgerung auf eine konstante und regelmäßige Verbindung zwischen ihnen zu ziehen. Frühere *Erfahrung* kann allerdings allein *unmittelbare* und *gewisse* Auskunft über die bestimmten Objekte und bestimmten Zeitpunkte geben, die ihr zugänglich waren; weshalb sollte aber diese Erfahrung auf zukünftige Zeiten und auf andere Gegenstände ausgedehnt werden, die ihnen, soweit wir es wissen, nur im Aussehen gleichen? Das ist die erste Frage, der ich nachgehen möchte. Das Brot, das ich früher aß, hat mich ernährt, d. h. ein mit solchen Sinnesqualitäten behafteter Körper war damals mit solchen verborgenen Kräften ausgestattet. Folgt aber daraus, daß ein anderes Brot zu anderer Zeit mich auch ernähren muß und daß die gleichen Sinnesqualitäten stets von den gleichen verborgenen Kräften begleitet sein müssen? Diese Folgerung erscheint keines-

wegs notwendig. Wenigstens muß anerkannt werden, daß hier der Geist eine Folgerung zieht, einen Schritt macht, denkt und schließt in einer Weise, die der Erklärung bedarf. Keineswegs sind die beiden Urteile identisch: ich habe gefunden, daß ein solches Ding stets von solcher Wirkung begleitet war, und: ich sehe voraus, daß andere, dem Aussehen nach ähnliche Dinge von gleichen Wirkungen gefolgt sein werden. Ich gebe gern zu, daß der eine Satz aus dem anderen richtig abgeleitet werden kann und weiß auch tatsächlich, daß diese Ableitung stets statthat; wird jedoch behauptet, die Ableitung erfolge durch eine Schlußkette, so möchte ich dieses Schlußverfahren kennen. Die Verknüpfung zwischen diesen Sätzen ist nicht anschaulich; der Verstand bedarf zu solcher Ableitung eines Mittelgliedes, wenn die Folgerung wirklich in logischer Weise erfolgt. Ich gestehe aber, nicht zu begreifen, was dieses Mittelglied sei; es liegt jenen ob, es zu zeigen, die dessen Existenz behaupten und es als den Ursprung aller unserer Tatsachenschlüsse bestimmen.

Dieses negative Argument wird gewiß im Laufe der Zeit allgemein überzeugend werden, wenn viele scharfsinnige und tüchtige Philosophen ihren Untersuchungen diese Richtung geben werden und keiner imstande sein wird, eine Mittelprämisse oder einen vermittelnden Schritt aufzufinden, der den Verstand bei dieser Folgerung leitet. Doch da die Frage noch eine neue ist, so wird nicht jeder Leser seinem eigenen Scharfsinn so weit vertrauen, zu schließen, daß, weil ein Grund ihm verborgen bleibe, er deshalb auch in Wirklichkeit nicht bestehe. Daher wollen wir den Versuch zu einer noch schwierigeren Aufgabe unternehmen und durch Aufzählung aller Zweige menschlichen Wissens dartun, daß keiner derselben einen solchen Grund bieten kann.

Alle Schlüsse lassen sich in zwei Arten einteilen, nämlich in beweisende, auf Vorstellungsbeziehungen bezügliche, und in Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die Tatsachen und Existenz betreffen. Augenscheinlich besteht in unserem Falle kein beweisender Schluß, denn es ist nicht widerspruchsvoll, daß der Naturlauf sich ändern und daß ein Ding, das scheinbar einem früher wahrgenommenen gleicht, andere oder sogar gegensätzliche Wirkungen haben könne. Kann ich mir nicht klar und deutlich vorstellen, daß ein Körper, der aus den Wolken herunterfällt und auch sonst dem Schnee gleicht, doch den Geschmack des Salzes hat oder sich wie Feuer anfühlt? Gibt es eine verständlichere Behauptung als den Satz: alle Bäume werden im Dezember und Januar blühen und im Mai und Juni welk werden? Nun enthält aber alles, was verständlich und deutlich zu begreifen ist, keinen Widerspruch und kann niemals a priori durch einen demonstrativen Schluß oder durch reines Denken widerlegt werden.

Wenn wir also, auf Gründe gestützt, früherer Erfahrung Vertrauen

schenken und sie zum Maßstabe für unser zukünftiges Urteil machen, so können dies nur Wahrscheinlichkeitsgründe sein, d. h. solche, die gemäß unserer obigen Einteilung sich auf Tatsachen und wirkliche Existenz beziehen. Wird jedoch unsere Erklärung dieser Art des Schließens als haltbar und befriedigend anerkannt, so ist es klar, daß es einen Grund dieser Art nicht gibt. Es wurde gesagt, daß alle auf Existenz bezüglichen Folgerungen sich auf die Beziehung der Ursächlichkeit stützen und daß alle unsere Erfahrungsschlüsse von der Voraussetzung ausgehen, daß die Zukunft der Vergangenheit entsprechen werde. Diese Annahme durch einen Wahrscheinlichkeits- oder Existentialschluß zu beweisen versuchen, hieße einen augenscheinlichen Zirkel begehen und das für zugestanden erachten, was so recht den Streitpunkt bildet.

In Wahrheit stützen sich alle Erfahrungsbeweise auf die Ähnlichkeit, die wir zwischen Naturobjekten wahrnehmen und die uns ähnliche Wirkungen erwarten lassen, wie wir sie bereits als Folgen solcher Objekte vorgefunden haben. Und mag auch nur ein Narr oder Wahnsinniger die Gewähr der Erfahrung bestreiten oder diese große Führerin durchs menschliche Leben abweisen, so ist doch gewiß einem Philosophen die Wißbegierde gestattet, nach jenem Prinzip der menschlichen Natur zu forschen, welches der Erfahrung ihre gewaltige Autorität verleiht und Vorteil aus der Ähnlichkeit gewinnen läßt, die von Natur aus zwischen verschiedenen Dingen obwaltet. Von ähnlich scheinenden Ursachen erwartet man ähnliche Wirkungen; das ist die Quintessenz aller unserer Erfahrungsschlüsse. Es scheint nun evident zu sein, daß dieser Schluß, entspränge er der Vernunft, das erstemal und für einen einzigen Fall schon ebenso vollkommen sein würde als nach einer noch so langen Reihe von Erfahrungen. Aber es ist dem nicht so. Nichts gleicht sich so sehr wie ein Ei dem anderen, aber niemand erwartet in Rücksicht auf diese scheinbare Ähnlichkeit bei allen denselben Geschmack. Erst nach einer langen Reihe gleichförmiger Erfahrungen einer Art gelangen wir bezüglich eines bestimmten Geschehens zu festem, sicherem Verlaß. Wo ist nun das Verfahren der Vernunft, das aus einem einzigen Fall einen ganz anderen Schluß zieht als aus hundert Fällen, die von jenem einzelnen in keiner Weise abweichen? Diese Frage stelle ich ebensosehr zum Zwecke der Belehrung als um der sich erhebenden Schwierigkeiten willen. Ein solches Vernunftverfahren vermag ich nicht zu entdecken, ich kann es mir auch nicht vorstellen; aber ich bin jeder Unterweisung zugänglich, die mir jemand gewähren will.

Sollte gesagt werden, daß wir aus einer Anzahl gleichartiger Erfahrungen auf eine Verknüpfung zwischen den Sinnesqualitäten und den verborgenen Kräften schließen, so möchte ich dies für dieselbe Schwierigkeit, nur in anderen Worten, halten. Noch bleibt hier die Frage, auf welcher

Art der Argumentierung diese Folgerung sich gründe. Wo ist das Mittelglied, der vermittelnde Gedanke, der so entfernte Sätze miteinander verbindet? Man gibt zu, daß die Farbe, die Masse und andere sinnenfällige Qualitäten des Brotes nicht durch sich selbst mit den verborgenen Kräften der Ernährung und Erhaltung verknüpft zu sein scheinen. Sonst könnte man ja diese verborgenen Kräfte aus der ersten Erscheinung jener sinnenfälligen Eigenschaften ohne Hilfe der Erfahrung schließen, entgegen der Ansicht aller Philosophen und entgegen sichtlichen Tatsachen. Hier liegt also der natürliche Zustand unserer Unwissenheit hinsichtlich der Kräfte und Wirkungen aller Dinge vor. Wie wird ihr durch Erfahrung gesteuert? Sie zeigt uns nichts als eine Anzahl gleichartiger Wirkungen gewisser Dinge und lehrt uns, daß diese Einzeldinge zu bestimmter Zeit solche Kräfte und Vermögen besaßen. Tritt ein neues Ding, ausgestattet mit ähnlicher Qualität, auf, so erwarten wir ähnliche Kräfte und Vermögen und suchen die gleichen Wirkungen. Von einem Körper mit gleicher Farbe und Gestalt wie das Brot erwarten wir gleiche Ernährungs- und Erhaltungsqualitäten. Aber sicherlich fordert ein solcher Schritt und ein solches Vorgehen des Geistes eine Erklärung. Sagt jemand: in allen früheren Fällen habe ich solche sinnenfällige Eigenschaften mit solchen Kräften verbunden gefunden, und sagt er ferner: ähnliche Qualitäten werden stets mit ähnlichen verborgenen Kräften verbunden sein, so ist das keine Tautologie und es sind die beiden Sätze keineswegs identisch. Man bemerkt darauf, der eine Satz sei aus dem anderen gefolgert; aber man muß zugestehen, daß diese Folgerung weder anschaulich noch demonstrativ ist. Welcher Art ist sie denn also? Die Bezeichnung derselben als empirisch läßt die Frage offen, denn alle Erfahrungsschlüsse setzen als Grundlage voraus, das Zukünftige werde der Vergangenheit gleichen und ähnliche Kräfte würden von ähnlichen Sinnesqualitäten begleitet sein. Gäbe es einen Verdacht, der Lauf der Natur könne keine Regel für die Zukunft abgeben, so würde alle Erfahrung zwecklos und ohne Einfluß auf irgendwelches Folgern und Schließen. Es kann daher kein der Erfahrung entnommenes Argument diese Ähnlichkeit zwischen Vergangenem und Zukünftigem beweisen, denn alle Argumente dieser Art gründen sich auf die Annahme solcher Ähnlichkeit. Mag auch der Lauf der Begebenheiten bisher noch so regelmäßig gewesen sein, so beweist dies allein, ohne neuen Grund oder Beweis, noch nicht, daß er in Zukunft sich ebenso weiter gestalten werde. Die Behauptung, man habe die Natur der Körper aus früheren Erfahrungen erkundet, ist grundlos. Ihr verborgenes Wesen und demnach auch ihre Wirkungen und Einflüsse können sich ändern, ohne Wechsel in den sinnenfälligen Qualitäten. Da dies zuweilen bei einzelnen Dingen der Fall ist, warum könnte es nicht immer und bei allen Dingen

der Fall sein? Welche Logik, welche Argumentation sichert uns vor dieser Möglichkeit? Ihr sagt, meine Handlungsweise widerlege meine Bedenken, aber das heißt die Tragweite meiner Frage verkennen. Als Handelnder bin ich bezüglich dieses Punktes befriedigt, aber als Philosoph von einiger Wißbegierde, ja von einer gewissen Skepsis, will ich die Grundlage dieser Folgerung wissen. Keine Lektüre und keine Untersuchung vermochte bisher mein Bedenken zu beseitigen oder mich in einer so wichtigen Materie zufriedenzustellen. Kann ich etwas Besseres tun, als dieses Problem dem Publikum darzulegen, so gering meine Hoffnung ist, eine Lösung desselben zu erlangen? Erfährt unsere Erkenntnis auch keinen Zuwachs, so werden wir so wenigstens unsere Unwissenheit gewahr.

Einer unverzeihlichen Anmaßung macht sich derjenige schuldig, der daraus, daß ein Beweisgrund seiner eigenen Spürkraft sich entzogen hat, schließt, es bestehe keiner in Wirklichkeit. Voreilig wäre es auch, deshalb weil alle Gelehrten verschiedener Zeitalter vergebliche Mühe auf die Erforschung eines Gegenstandes aufgewendet haben, bestimmt zu folgern, daß der Gegenstand alles menschliche Begreifen übersteige. Selbst wenn man alle Quellen unseres Wissens untersucht und sie für einen solchen Gegenstand ungeeignet erachtet, bleibt noch der Verdacht übrig, daß die Aufzählung nicht vollständig oder die Untersuchung nicht genau sei. Doch gilt es betreffs unseres Problems Erwägungen, die solchen Vorwurf der Anmaßung oder den Verdacht auf Täuschung zu beheben scheinen.

Gewiß ist, daß die unwissendsten und dümmsten Bauern, ja selbst Kinder und vernunftlose Tiere durch Erfahrung sich vervollkommnen und die Eigenschaften der Naturobjekte durch Beobachtung der aus ihnen hervorgehenden Wirkungen kennen lernen. Hat ein Kind den aus der Berührung einer Kerzenflamme resultierenden Schmerz einmal empfunden, so wird es sich hüten, seine Hand in die Nähe einer Flamme zu bringen; es wird vielmehr eine gleichartige Wirkung von einer Ursache mit gleichen Sinnesqualitäten und von gleichem Aussehen erwarten. Behauptet man, der Verstand des Kindes werde zu dieser Folgerung durch irgendein logisches Schlußverfahren geführt, so möchte ich um die Darlegung dieser Argumentation bitten, und man kann mir eine so berechtigte Frage nicht ablehnen. Man darf nicht sagen, diese Argumentation sei dunkel und möglicherweise dem Bewußtsein entzogen, da man doch bekennt, sie übersteige nicht die Fassungskraft eines Kindes. Zaudert man demnach auch nur einen Augenblick oder bringt man nach einiger Überlegung eine komplizierte oder dunkle Begründung vor, dann läßt man gewissermaßen die Frage fahren und gibt zu, daß das, was uns zur Annahme der Gleichheit des Zukünftigen mit dem Vergangenen und zur Erwartung ähnlicher Wirkungen aus scheinbar ähnlichen Ursachen veranlaßt, kein Vernunft-

verfahren sei. Das ist der Satz, den ich in diesem Abschnitte erhärten wollte. Habe ich recht, so glaube ich damit keineswegs eine besondere Entdeckung gemacht zu haben, bin ich im Unrecht, so muß ich mich wahrlich selbst für einen recht zurückgebliebenen Schüler halten, da ich eine Argumentation nicht zu finden vermag, die mir scheinbar vollkommen vertraut war, lange bevor ich die Wiege verließ.

Gottfried Wilhelm Leibniz

1646—1716

Kleinere philosophische Schriften

Von G. W. Leibniz*)

Neues System über die Natur, über den Verkehr zwischen den Substanzen und über die Verbindung zwischen Seele und Körper

Obgleich ich zu denen gehöre, die sich eingehend mit den mathematischen Wissenschaften befaßt haben, habe ich nichtsdestoweniger von Jugend auf auch über die Philosophie Betrachtungen angestellt, denn mir schien immer, daß es Mittel gäbe, durch klare Beweise etwas Zuverlässiges in derselben festzustellen. Ich war schon tief in das Gebiet der Scholastik eingedrungen, als die Mathematik und die neueren Autoren mich noch in früher Jugend davon abzogen. Die schöne Manier derselben, die Natur auf mechanische Weise zu erklären, entzückte mich, und mit Recht verachtete ich die Methode derer, die nur Formen oder Vermögen dazu benutzen, von denen man nichts erlernt. Aber seitdem ich versuchte, den Prinzipien der Mechanik selbst auf den Grund zu kommen, um Naturgesetze zu begründen, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, ward ich inne, daß die bloße Inbetrachtnahme einer *ausgedehnten Masse* nicht hinreichte, und daß noch der Begriff der *Kraft* benutzt werden müsse, der sehr verständlich ist, obschon er zum Gebiet der Metaphysik gehört. Auch schien mir die Meinung derer, welche die Tiere zu reinen Maschinen machen oder erniedrigen, obgleich sie den Anschein der Möglichkeit für sich hat, doch der Wahrscheinlichkeit und sogar der Ordnung der Natur entgegen.

Anfangs, als ich mich vom Joche des Aristoteles befreit hatte, war ich auf das Leere und die Atome verfallen, da diese Anschauung die Einbildungskraft am besten sättigt; nachdem ich aber von dieser Auffassung zurückgekommen, entdeckte ich nach vielem Nachdenken, daß es unmöglich ist, die *Prinzipien einer wahren Einheit* im Stoffe allein oder in dem, was sich rein leidend verhält, aufzufinden, weil hier alles nur Ansammlung oder Anhäufung von Teilen ohne Ende ist. Da nun aber die Menge ihre Wirklichkeit nur von *wahren Einheiten* erhalten

*) Vgl. Deussen, Seite 131—150.

kann, die anderswoher kommen und etwas ganz anderes sind als die Punkte, aus denen das Stetige erwiesenermaßen nicht zusammengesetzt sein kann, so war ich, um jene wirklichen Einheiten aufzufinden, genötigt, meine Zuflucht zu einem formalen Atome zu nehmen, da ein stoffliches Wesen nicht gleichzeitig stofflich und doch vollkommen unteilbar oder mit einer wahren Einheit begabt sein kann. Ich mußte also die heuzutage so verrufenen substantiellen Formen wieder ins Leben rufen und gleichsam von neuem zu Ehren bringen, aber in einer Weise, die sie verständlich machte und den Gebrauch, den man von ihnen machen darf, von dem Mißbrauch abschied, der damit getrieben worden ist. So fand ich, daß ihr Wesen in der Kraft besteht, daß aus diesem Wesen etwas dem Gefühlsvermögen und dem Begehren ähnliches folgt, und daß sie daher in Annäherung an den Begriff aufgefaßt werden müssen, den wir von den Seelen haben. Da aber die Seele nicht benutzt werden darf, um das einzelne im Bau und der Einrichtung des Tierkörpers zu begründen, so schloß ich, daß man auch diese Formen nicht zur Erklärung der besonderen Probleme der Natur benutzen dürfe, obgleich sie für die Aufstellung wahrer allgemeiner Prinzipien unentbehrlich sind. Aristoteles nennt sie erste Entelechien; ich nenne sie, vielleicht verständlicher, ursprüngliche Kräfte, Kräfte, die nicht bloß die Wirkung oder die Ergänzung der Möglichkeit, sondern auch eine ursprüngliche Tätigkeit in sich schließen.

Ich sah ein, daß diese Formen und diese Seelen unteilbar sein müßten wie unser Geist, wie ich mich denn auch erinnere, daß dies in der Tat die Ansicht des heiligen Thomas bezüglich der Tierseelen gewesen ist. Aber diese Wahrheit erneuerte die großen Schwierigkeiten hinsichtlich des Ursprungs und der Dauer der Seelen und der Formen. Denn da jede Substanz, die eine wahre Einheit besitzt, nur durch ein Wunder ihren Anfang wie ihr Ende nehmen kann, so folgt, daß sie nur durch Schöpfung beginnen und nur durch Vernichtung enden können. So war ich denn, von den Seelen abgesehen, die Gott noch ausdrücklich erschaffen kann, zu dem Anerkenntnis genötigt, daß die konstitutiven Formen der Substanzen mit der Welt geschaffen worden sind und immer fortbestehen. Auch einige Scholastiker wie Albertus Magnus und John Bacon hatten einen Teil der Wahrheit über deren Ursprung erkannt, und die ganze Sache kann durchaus nicht ungewöhnlich erscheinen, da ich ja den Formen nur die Dauer gebe, welche die Gassendisten auch ihren Atomen beilegen.

Ich meinte jedoch, man dürfe die Geister und die vernünftige Seele nicht unterschiedslos mit diesen Formen zusammenwerfen, weil sie höherer Art sind und unvergleichlich mehr Vollkommenheit besitzen als die in den

Stoff eingetriebenen Formen, so daß sie diesen gegenüber kleine, nach dem Bilde Gottes geschaffene Götter sind, die einen Strahl vom Lichte der Gottheit in sich tragen. Eben deshalb regiert Gott die Geister, wie ein Fürst seine Untertanen regiert und sogar wie ein Vater für seine Kinder sorgt, während er mit den übrigen Substanzen wie ein Ingenieur mit seinen Maschinen verfährt. Daher gelten für die Geister besondere Gesetze, die sie über die Zerrüttungen des Stoffs erheben, und man darf behaupten, daß alles übrige nur für sie gemacht ist, da selbst jene Zerrüttungen und Umwälzungen für die Glückseligkeit der Guten und die Züchtigung der Bösen eingerichtet sind.

Indessen könnte, um auf die gewöhnlichen Formen oder die materiellen Seelen zurückzukommen, die Dauer, die man diesen an Stelle derjenigen zuerkennen muß, die man den Atomen beigelegt hatte, es zweifelhaft machen, ob sie nicht von Körper zu Körper übergehen, was dann die Seelenwanderung sein würde, ungefähr wie einige Philosophen die Übertragung der Bewegung und der Spezies aufgefaßt haben. Allein dieser Gedanke ist weit vom wahren Wesen der Dinge entfernt. Es gibt keinen solchen Übergang, und hier nun sind die Umgestaltungen der Herren Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek, die zu den ausgezeichnetsten Forschern unserer Zeit gehören, mir zu Hilfe gekommen und haben mir die Annahme erleichtert, daß das Tier und jede andere organisierte Substanz nicht anfängt, wann wir es glauben, und daß seine anscheinende Erzeugung nur eine Entwicklung und eine Art Vermehrung ist. Auch der Verfasser der Erforschung der Wahrheit, sowie Herr Regis, Herr Hartsoeker und andere tüchtige Männer sind nicht weit von dieser Ansicht entfernt gewesen, wie ich bemerkt habe.

Aber es blieb noch die bedeutendste Frage: was nämlich aus diesen Seelen oder Formen durch den Tod des Tieres oder die Zerstörung des Individuums der organisierten Substanz wird. Diese Frage setzt am meisten in Verlegenheit, um so mehr, da es wenig vernunftgemäß erscheint, daß die Seelen zweckloser Weise in einem Chaos verworrenen Stoffs verbleiben. Dies hat mich endlich zu der Ansicht gebracht, daß hier nur ein einziger vernünftiger Ausweg bleibt, nämlich die Annahme der Erhaltung nicht bloß der Seele, sondern auch des Tieres selbst und seiner organischen Maschine, wenn auch die Zerstörung der gröberen Teile dieselbe zu einer Kleinheit herabgebracht hat, die für unsere Sinne ebensowenig wahrnehmbar ist, wie jene, die ihm vor seiner Geburt eigen war. Auch vermag niemand den wirklichen Zeitpunkt des Todes genau anzugeben; derselbe kann lange Zeit für eine einfache Unterbrechung der bemerkbaren Lebenstätigkeiten gelten und ist im Grunde genommen auch bei den niederen Tieren niemals etwas anderes, wie

das Wiedererwachen ertränkter und dann mit pulverisierter Kreide bedeckter Fliegen, und mehrere ähnliche Beispiele beweisen, die zur Genüge zeigen, daß es noch viele andere Auferstehungen und nach weit längerer Zeit geben würde, wenn die Menschen die Körpermaschine wieder instand zu setzen vermöchten. Der große Demokrit scheint, so sehr er Atomist war, doch von etwas Ähnlichem gesprochen zu haben, wenn auch Plinius sich darüber lustig macht. Es ist daher nur natürlich, daß das Tier, da es — wie Männer von großem Scharfsinn anzuerkennen beginnen — immer lebendig und organisiert gewesen ist, dies auch immer bleibt. Und da es sonach weder eine erste Geburt, noch eine völlig neue Zeugung des Tieres gibt, so folgt, daß es auch keine schließliche Vernichtung desselben, noch einen Tod im streng metaphysischen Sinne geben wird, und daß folglich statt der Seelenwanderung nur eine Umgestaltung des nämlichen Tieres besteht, je nachdem die Organe desselben verschieden gestaltet und mehr oder weniger entwickelt sind.

Die vernünftigen Seelen indessen folgen höheren Gesetzen und bleiben von allem verschont, was sie ihrer Eigenschaft als Bürger der Genossenschaft der Geister berauben könnte, da Gott dafür gesorgt hat, daß alle Veränderungen des Stoffs sie nicht um die moralischen Eigenschaften ihrer Persönlichkeit bringen können. Auch darf man behaupten, daß alles auf die Vervollkommnung nicht bloß des Universums im allgemeinen, sondern auch dieser Geschöpfe im besondern, die zu einem solchen Grade des Glücks bestimmt sind, daß das Universum infolge der göttlichen Güte, die sich auf jedes einzelne erstreckt, so weit die Weisheit es gestattet, sich dabei beteiligt findet.

Was den gewöhnlichen Verlauf des Daseins der Tiere und anderer körperlicher Substanzen anlangt, bezüglich derer man bisher einen völligen Untergang annahm, und deren Veränderungen mehr von mechanischen Regeln als von moralischen Gesetzen abhängen, so bemerkte ich mit Vergnügen, daß der alte Autor der Schrift von der Lebensordnung, die man dem Hippokrates beilegt, einiges von der Wahrheit erkannt hatte, indem er mit ausdrücklichen Worten sagt, daß die Tiere nicht geboren werden und nicht sterben, und daß die Dinge, denen man einen Anfang und ein Ende zuschreibt, eben nur erscheinen und wieder verschwinden. Dies war auch die Ansicht des Parmenides und des Melissos bei Aristoteles, denn diese Alten waren gründlicher, als man glaubt.

Ich bin gewiß geneigt, den Neuern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Indessen finde ich, daß dieselben die Reform zu weit getrieben haben, unter anderm auch darin, daß sie die natürlichen Dinge mit den künstlichen vermengten, weil sie keine hinlänglich große Vorstellung von der Majestät der Natur hatten. Sie meinen, der Unterschied zwischen

deren Maschinen und den unseren sei nur der zwischen groß und klein, was vor kurzem einen sehr tüchtigen Mann, den Verfasser der Unterhaltungen über die Vielheit der Welten, zu der Bemerkung verleitet hat, wenn man die Natur in der Nähe betrachte, so finde man sie weniger bewundernswert, als man glaubte, da sie nur der Werkstatt eines Handwerkers gleiche. Ich glaubte, das heißt keine hinlänglich hohe Vorstellung von ihr geben, und nur mein System zeigt endlich den wahren und ungeheuren Abstand zwischen den geringfügigsten Hervorbringungen und Mechanismen der göttlichen Weisheit und den größten Meisterwerken der Kunst eines begrenzten Geistes, da dieser Unterschied nicht allein im Grade, sondern sogar in der Art besteht. Die Maschinen der Natur haben nämlich eine wirklich unendliche Anzahl von Organen und sind so gut ausgerüstet und allen Unfällen gegenüber stichhaltig, daß es nicht möglich ist, sie zu zerstören. Eine natürliche Maschine bleibt noch in ihren kleinsten Teilen Maschine, und noch mehr: sie bleibt immer die nämliche Maschine, die sie war, da sie durch die verschiedenen Zuschnitte, die sie erhält, nur umgestaltet, bald ausgedehnt, bald zusammengedrückt und nur gleichsam konzentriert wird, wenn man sie für untergegangen hält.

Noch mehr, vermittelst der Seele oder der Form besteht eine wahrhafte Einheit, die dem entspricht, was man das Ich in uns nennt. Dies kann weder bei den künstlichen Maschinen noch bei der einfachen Stoffmasse statthaben, so organisiert dieselbe auch sein mag; die Stoffmasse kann vielmehr immer nur wie ein Heer oder eine Herde oder ein Teich voll Fische oder eine aus Federn und Rädern zusammengesetzte Uhr betrachtet werden. Wenn es indessen keine wahrhaften substantiellen Einheiten gäbe, so würde es auch in einer solchen Anhäufung nichts Substantielles noch Wirkliches geben. Dies hatte Herrn Cordemoy gezwungen, von Descartes abzufallen und die Atomenlehre Demokrits anzunehmen, um eine wahre Einheit aufzufinden. Allein die stofflichen Atome widerstreiten der Vernunft, abgesehen davon, daß sie noch immer aus Teilen zusammengesetzt sind, da die unüberwindliche Verbindung des einen Teils mit dem anderen — wenn sie zu begreifen oder mit Grund anzunehmen wäre — doch deren Verschiedenheit nicht aufheben würde. Es gibt nur substantielle Atome, d. h. wirkliche und völlig von Teilen freie Einheiten, welche die Quellen der Wirkungen, die ersten unbedingten Prinzipien der Bildung der Dinge und gleichsam die letzten Elemente bei der Analyse der Substanzen sind. Man könnte sie metaphysische Punkte nennen: sie besitzen etwas Lebendiges und eine Art Vorstellungsvermögen, und die mathematischen Punkte sind ihre Gesichtspunkte, um das Universum wiederzugeben. Werden

aber die körperlichen Substanzen zusammengedrückt, so bilden ihre Organe in bezug auf uns nur einen physischen Punkt. Daher sind die physischen Punkte nur dem Anscheine nach unteilbar; die mathematischen Punkte sind wahre Punkte, aber sie sind nur Eigenschaften. Nur die von den Formen oder Seelen gebildeten metaphysischen oder substantiellen Punkte sind wahre und wirkliche, und ohne sie würde es nichts Wirkliches geben, da es ohne die wahrhaften Einheiten keine Menge geben würde.

Nach Feststellung dieser Dinge glaubte ich in den Hafen einzulaufen, als ich aber nun über die Verbindung zwischen Seele und Körper nachzudenken begann, wurde ich von neuem in das offene Meer hinausgeschleudert, denn ich fand kein Mittel, um Aufschluß darüber zu geben, wie der Körper etwas in die Seele hinüberführen kann und ebenso vice versa, noch wie eine Substanz mit einer andern erschaffenen Substanz in Verkehr treten kann. Herr Descartes hatte, soweit sich aus seinen Schriften ersehen läßt, das Spiel bei diesem Punkte aufgegeben; in der Erkenntnis aber, daß die gewöhnliche Ansicht darüber unbegreiflich ist, kamen seine Schüler zu dem Schlusse, wir fühlten die Eigenschaften der Körper, weil Gott gelegentlich der Bewegungen des Stoffs Gedanken in der Seele entstehen lasse, und da auch die Seele ihrerseits den Körper bewegen kann, so schlossen sie, daß Gott es sei, der ihn an ihrer Stelle bewege. Weil nun aber die Mitteilung der Bewegungen ihnen noch immer unbegreiflich schien, so meinten sie, daß Gott einem Körper gelegentlich der Bewegung eines anderen Körpers Bewegung verleihe. Und das nennen sie das System der Gelegenheitsursachen, das durch die schönen Betrachtungen des Verfassers der Erforschung der Wahrheit sehr in die Mode gebracht worden ist.

Es muß anerkannt werden, daß man die Schwierigkeit durch Aufdeckung dessen, was nicht sein kann, richtig ergründet hat, aber es scheint nicht, daß man sie durch Darlegung des wirklichen Sachverhalts auch gehoben habe. Allerdings gibt es im streng metaphysischen Sinne keinen wirklichen Einfluß einer geschaffenen Substanz auf die andere und werden alle Dinge mit ihren sämtlichen Realitäten beständig durch das Vermögen Gottes hervorgebracht, allein zur Lösung von Problemen ist es nicht hinreichend, wenn man die allgemeine Ursache dazu verwendet und das herbeiholt, was man den Deus ex machina nennt. Denn wenn dies geschieht, ohne daß es eine andere Erklärung vermittelst der zweiten Ursache gibt, so ist das eigentlich nur ein Zurückgreifen auf die Wunder. In der Philosophie aber muß man sich bemühen, dadurch eine Begründung zu geben, daß man zeigt, auf welche Weise die Dinge sich durch die göttliche Weisheit in Gemäßheit des Begriffs des Gegenstandes, um den es sich handelt, vollziehen.

Demnach zu dem Zugeständnis gezwungen, daß die Seele oder irgendeine andere wahrhafte Substanz unmöglich etwas von außen empfangen kann, wenn nicht etwa durch die göttliche Allmacht, wurde ich unmerklich auf eine Ansicht gebracht, die mich überraschte, mir aber unvermeidlich schien, und die in der Tat sehr große Vorteile und höchst bemerkenswerte Schönheiten bietet. *Es muß nämlich angenommen werden, daß Gott die Seele oder jede andere wirkliche Einheit von vornherein so geschaffen hat, daß bei ihr alles aus ihrem eigenen Schatze entsteht, durch eine vollkommene Selbstbestimmung von ihrer Seite und doch in vollkommener Übereinstimmung mit den Außendingen.* Da sonach unsere inneren Empfindungen, die ihren Sitz in der Seele selbst und nicht im Gehirn und den feineren Teilen unseres Körpers haben, nur Phänomena, die die äußeren Dinge begleiten, oder auch wahrhafte Erscheinungen und sozusagen wohlgeregelte Träume sind, so müssen diese inneren Vorstellungen in der Seele selbst ihr durch ihre eigene ursprüngliche Beschaffenheit, d. h. durch ihre vorstellende Natur (die fähig ist, die Außendinge in bezug auf ihre Organe darzustellen), zufließen, welche Natur bei ihrer Erschaffung verliehen wurde, und die ihren individuellen Charakter ausmacht. Dies hat aber zur Folge, daß, da jede von diesen Substanzen das ganze Universum genau nach ihrer Weise und einem bestimmten Gesichtspunkte gemäß abspiegelt, und da die Vorstellungen oder Abbilder der Außendinge in der Seele vermöge ihrer eigenen Gesetze zur bestimmten Zeit eintreten wie in der Welt daneben, und als ob nichts existiere als Gott und sie (um mich der Ausdrucksweise einer gewissen Person von großer geistiger Erhabenheit zu bedienen, deren Heiligkeit eine gefeierte ist) — dies alles hat zur Folge, sage ich, daß zwischen allen diesen Substanzen ein vollkommener Einklang entsteht, der den nämlichen Eindruck macht, als wenn sie durch eine Übertragung der Spezies und Beschaffenheiten miteinander verkehrten, wie der große Haufe der Philosophen glaubt. Da ferner die organisierte Masse, in welcher sich der Gesichtspunkt der Seele befindet, aus größerer Nähe abgespiegelt wird und sich im Austausch bereit findet, gemäß den Gesetzen der körperlichen Maschine von selbst in dem Augenblicke zu handeln, wo die Seele es verlangt, ohne daß die eine die Gesetze der anderen stört, weil die Lebensgeister und das Blut gerade dann die erforderlichen Bewegungen machen, um den Gefühlen und Vorstellungen der Seele zu entsprechen, so sind es diese gegenseitigen, in der Substanz des Universums im voraus geregelten Beziehungen, welche das hervorbringen, was wir den Verkehr dieser Substanzen miteinander nennen, und welche einzig und allein die *Verbindung zwischen Seele und Körper* ausmachen. Dadurch ver-

mag man auch zu begreifen, wie die Seele im Körper ihren Sitz hat vermittelst einer unmittelbaren Gegenwart, die nicht unmittelbarer sein kann, weil die Seele im Körper ist wie die Einheit im Resultate der Einheiten, in der Menge.

Diese Hypothese ist sehr möglich. Denn warum sollte Gott der Substanz nicht von vornherein eine Natur oder innere Kraft verleihen können, die in ihr (wie in einem geistigen oder formalen Automaten, der aber frei ist in dem Teile, welchem die Vernunft angestammt ist) der Reihe nach alles hervorbringen kann, was ihr geschehen wird, d. h. alle Erscheinungen oder Spiegelbilder, welche sie haben wird, und zwar ohne Hilfe eines anderen Geschöpfes? Er kann dies um so mehr, da die Natur der Substanz einen Fortschritt oder eine Veränderung notwendigerweise fordert und wesentlich in sich schließt; da sie ohne eine solche Veränderung keine Kraft zum Tätigsein haben würde. Und da die Natur der Seele eine das Universum sehr genau, wenn auch mehr oder weniger deutlich vorstellende ist, so wird die Folge der Vorstellungen, welche die Seele in sich erzeugt, auf natürliche Weise der Folge der Veränderungen im Universum selbst entsprechen: wie umgekehrt auch der Körper der Seele angepaßt worden ist für jene Vorkommnisse, wo sie als nach außen wirkend aufgefaßt wird. Es ist das um so vernunftgemäßer, da die Körper nur für die Geister allein geschaffen worden sind, die mit Gott in Gemeinschaft zu treten und seinen Ruhm zu feiern imstande sind. Sobald man also die Möglichkeit dieser Hypothese der Übereinstimmungen einsieht, sieht man auch ein, daß sie die vernünftigste ist, und daß sie eine wunderbare Vorstellung von der Harmonie des Universums und von der Vollkommenheit der Werke Gottes bietet.

Auch bietet diese Hypothese den großen Vorteil, daß man, anstatt zu sagen, wir seien nur dem Anschein nach und in einer für die Wirklichkeit ausreichenden Weise frei, wie mehrere geistvolle Personen geglaubt haben, vielmehr sagen muß, wir sind nur dem Anscheine nach dem Zwange unterworfen und befinden uns, streng metaphysisch genommen, in einer vollkommenen Unabhängigkeit von dem Einflusse aller anderen Geschöpfe. Dies setzt zugleich die Unsterblichkeit unserer Seele in ein wunderbares Licht, sowie auch die immer gleichförmige Erhaltung unseres Individuums, die durch die eigene Natur desselben vollkommen geregelt und gegen alle Zufälle von außen sichergestellt ist, so sehr auch der Schein dagegen spricht. Nie hat ein System die Erhabenheit unserer Stellung im Universum klarer dargetan. Da jeder Geist eine Welt für sich ist, unabhängig von jedem anderen Geschöpfe sich selbst genügt, das Unendliche umschließt, das Universum abspiegelt, so ist er auch ebenso dauerhaft, ebenso fortbeständig, ebenso unbedingt wie das Universum der geschaffenen Dinge

selbst. Man muß daher annehmen, daß er in demselben immer die Rolle spielen muß, die am meisten geeignet ist, zur Vollkommenheit der Gemeinschaft aller Geister beizutragen, da diese Vollkommenheit die moralische Verbindung unter denselben im Gottesstaate bildet. Ferner bietet diese Hypothese einen neuen Beweis für das Dasein Gottes, der von überraschender Klarheit ist. Denn diese vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, die keinen Verkehr miteinander haben, kann nur von der gemeinsamen Ursache herrühren.

Abgesehen von allen diesen Vorteilen, die meine Hypothese empfehlenswert machen, darf man aber auch behaupten, daß sie etwas mehr als bloße Hypothese ist, weil es kaum möglich scheint, die Dinge auf eine andere verständliche Weise zu erklären, und weil verschiedene bedeutende Schwierigkeiten, welche die Geister bisher beschäftigt haben, von selbst zu verschwinden scheinen, sobald man diese Hypothese gehörig begriffen hat. Auch verträgt sich die gewöhnliche Ausdrucksweise sehr gut mit derselben, denn man kann sagen, diejenige Substanz, deren Beschaffenheit die Veränderung auf verständliche Weise begründet (so daß man annehmen kann, die anderen seien ihr von Anbeginn hinsichtlich dieses Punktes nach der Reihenfolge der göttlichen Beschlüsse angepaßt worden), sei die, welche man in diesem Punkte als auf die anderen *einwirkend* auffassen müsse. Auch ist die Einwirkung einer Substanz auf die andere keine Aussendung oder Verpflanzung eines Seienden, wie der große Haufe meint, und kann vernünftigerweise nur so aufgefaßt werden, wie ich oben dargelegt habe. Allerdings lassen sich beim Stoffe sowohl Aussendungen wie Aufnahmen von Teilen, vermöge derer man mit Recht alle physikalischen Erscheinungen zu erklären sucht, sehr wohl begreifen, da aber die stoffliche Masse keine Substanz ist, so erhellt, daß die Tätigkeit der Substanzen selbst nicht anders erklärt werden kann, als das von mir geschehen ist.

So metaphysisch diese Betrachtungen erscheinen, sind sie doch in der Physik behufs Feststellung der Gesetze der Bewegung von staunenswertem Nutzen, wie meine *Dynamik* zeigen wird. Man kann nämlich sagen, daß beim Stoße jeder Körper nur infolge seiner eigenen Elastizität, der Ursache der Bewegung, die bereits in ihm ist, leidet. Was aber die absolute Bewegung anlangt, so kann sie in keiner Weise mathematisch bestimmt werden, weil bei ihr alles auf Beziehungen hinausläuft. Das hat zur Folge, daß hinsichtlich ihrer immer eine vollkommene Gleichwertigkeit der Hypothesen besteht wie in der Astronomie, dergestalt daß, wie viel Körper man auch annimmt, die Zuteilung der Ruhe oder eines bestimmten Grades von Geschwindigkeit an einen beliebigen unter denselben ganz von der Willkür abhängt, ohne daß die Erscheinungen der geraden, der kreisenden oder der zusammengesetzten Bewegung jene will-

kürliche Annahme zu widerlegen vermögen. Indessen ist es vernunftgemäß, daß man gemäß der Hypothese, welche auf die verständlichste Weise von den Erscheinungen Rechenschaft gibt, den Körpern wirkliche Bewegungen beilegt, da diese Bezeichnung mit dem Begriffe der Wirksamkeit übereinkommt, den ich oben festgestellt habe.

Die Monadologie

Die Monade, von der hier die Rede sein wird, ist nichts anderes als eine einfache Substanz, die in den zusammengesetzten enthalten ist. Einfach bedeutet ohne Teile.

Einfache Substanzen muß es geben, weil es zusammengesetzte gibt. Denn das Zusammengesetzte ist nur eine Anhäufung oder ein aggregatum aus dem Einfachen.

Wo nun aber keine Teile vorhanden sind, gibt es auch keine Ausdehnung, keine Gestalt und keine mögliche Teilbarkeit. Diese Monaden sind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort: die Elemente der Dinge.

Es steht auch keine Auflösung bei ihnen zu fürchten, und es gibt keine begreifliche Weise, in der eine einfache Substanz auf natürlichem Wege untergehen könnte.

Aus demselben Grunde gibt es auch keine begreifliche Weise, in der eine einfache Substanz auf natürlichem Wege beginnen könnte, da sie durch Zusammensetzung nicht gebildet werden kann.

Man darf daher behaupten, daß die Monaden nur mit einem Schlage beginnen und enden können, d. h. daß sie nur durch Erschaffung beginnen und nur durch Vernichtung enden können, während das Zusammengesetzte aus Teilen entsteht und in Teile vergeht.

Auch läßt sich durch kein Mittel erklären, wie eine Monade in ihrem Innern durch ein anderes erschaffenes Ding beeinflußt oder verändert werden kann, da man weder etwas in sie übertragen, noch sich in ihr eine innere Bewegung vorstellen kann, welche da drinnen erweckt, geleitet, vermehrt oder vermindert werden könnte, wie das bei den zusammengesetzten Substanzen möglich ist, wo eine Veränderung zwischen den Teilen stattfindet. Die Monaden haben keine Fenster, durch welche etwas ein- oder austreten könnte. Die Akzidenzen vermögen sich nicht von den Substanzen abzulösen und sich außerhalb derselben zu ergeben, wie das vor Zeiten die sinnfälligen Eigenschaften der Scholastiker taten. Daher kann weder eine Substanz noch ein Akzidenz von außen in die Seele eintreten.

Indessen müssen die Monaden einige Eigenschaften haben; denn sonst würden sie nicht einmal seiende Dinge sein. Und wenn die einfachen Substanzen sich nicht durch ihre Eigenschaften unterschieden, so wäre kein Mittel vorhanden, eine Veränderung an den Dingen wahrzunehmen, da der Inhalt des Zusammengesetzten nur von den einfachen Bestandteilen kommen kann, die Monaden aber, wenn sie keine Eigenschaften hätten, nicht voneinander unterschieden werden könnten, da sie sich auch in der Größe nicht voneinander unterscheiden: demzufolge würde, wenn man die Angefülltheit des Raumes annimmt, jeder Ort bei der Bewegung der Substanzen nur den Ersatz für das erhalten, was er vorher hatte, und somit würde kein Zustand der Dinge vom andern zu unterscheiden sein.

Es muß sogar jede einzelne Monade von jeder andern verschieden sein. Denn nie bestehen in der Natur zwei Dinge, die vollkommen einander gleich sind, und bei denen es unmöglich wäre, einen innern oder einen auf einer innern Benennung beruhenden Unterschied aufzufinden.

Ich nehme auch für zugestanden an, daß jedes geschaffene Ding, und folglich auch die geschaffene Monade, der Veränderung unterliegt, und sogar, daß diese Veränderung bei jeder Monade immerwährend stattfindet.

Aus dem Gesagten erhellt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade einem innern Prinzipe entspringen, da eine äußere Ursache nicht auf ihr Inneres einwirken kann.

Neben dem Prinzipe der Veränderung muß es aber auch noch ein einzelnes der Veränderung geben, das sozusagen die Spezifikation und die Verschiedenartigkeit der einfachen Substanzen bewirkt.

Dies einzelne muß eine Menge in der Einheit oder dem Einfachen umschließen. Denn da jede natürliche Veränderung sich allmählich vollzieht, so wechselt einiges und einiges bleibt, und folglich muß es in der einfachen Substanz eine Mehrheit von Erregungen und Beziehungen geben, wenngleich dieselbe keine Teile hat.

Der dem Wechsel unterworfene Zustand, der eine Menge in der Einheit oder einfachen Substanz umschließt und vorstellt, ist nichts anderes als was ich Vorstellung nenne, die, wie sich in der Folge zeigen wird, von der Wahrnehmung und dem Bewußtsein seiner selbst unterschieden werden muß. Die Kartesianer irrten eben darin sehr, daß sie die Vorstellungen, deren man sich nicht bewußt wird, für nichts rechneten. Das brachte sie auch zu der Meinung, daß nur die Geister Monaden seien, und daß es keine Tierseelen und andere Entelechien gäbe. Daher haben sie denn auch eine lange Betäubung mit dem eigentlichen Tode verwechselt, was sie dann zur Annahme der irrtümlichen Ansicht der Scholastiker

vom Dasein völlig für sich bestehender Seelen verführte und die schlimmen Köpfe in der Ansicht von der Sterblichkeit der Seelen bestärkt hat.

Die Tätigkeit des innern Prinzips, das die Veränderung oder den Übergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann man Begehrungstrieb nennen. Allerdings kann der Begehrungstrieb nicht immer völlig zu der ganzen Vorstellung gelangen, der er zustrebt, aber er erlangt immer einiges davon und gelangt zu neuen Vorstellungen.

Wir lernen an uns selbst durch die Erfahrung eine Menge in der einfachen Substanz kennen, wenn wir finden, daß der geringfügigste Gedanke, dessen wir uns bewußt werden, eine Mannigfaltigkeit im Gegenstande einschließt. Wer daher anerkennt, daß die Seele eine einfache Substanz ist, muß auch jene Menge in der Monade anerkennen, und Herr Bayle hätte keine Schwierigkeit darin finden dürfen, wie er in seinem Wörterbuche, Artikel Rorarius, getan hat.

Überdies muß eingeräumt werden, daß die Vorstellung und das, was davon abhängt, sich aus mechanischen Gründen, d. h. durch die Gestalten und die Bewegungen, nicht erklären läßt. Angenommen, es gebe eine Maschine, die vermittelst ihrer Einrichtung ein Denken, Fühlen und Vorstellen bewirkt, so wird man sich dieselbe unter Beibehaltung derselben Verhältnisse so vergrößert denken können, daß man in sie wie in eine Mühle eintreten kann. Dies vorausgesetzt, wird man bei der Besichtigung des Innern immer nur Teile finden, die einander treiben, nie aber etwas, wodurch eine Vorstellung erklärt werden könnte. Demzufolge muß diese in der einfachen Substanz und nicht im Zusammengesetzten oder in der Maschine gesucht werden. Auch vermag man eben nur dies, nämlich die Vorstellungen und deren Veränderungen, in der einfachen Substanz aufzufinden. Und ebenso können alle inneren Handlungen der einfachen Substanzen nur eben in den Vorstellungen und deren Veränderungen bestehen.

Alle erschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden könnte man Entelechien nennen, denn sie tragen eine gewisse Vollkommenheit in sich, eine Selbstgenügsamkeit, die sie zu Quellen ihrer inneren Handlungen und gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht.

Wenn man alles, was in dem dargelegten allgemeinen Sinne Vorstellungen und Begehrungstriebe hat, Seele nennen will, so könnten alle erschaffenen einfachen Substanzen oder Monaden Seelen genannt werden. Da aber der Gedanke etwas mehr als eine einfache Vorstellung ist, so bin ich einverstanden, daß der Gemeinname Monade oder Entelechie die einfachen Substanzen bezeichne, die nur einfache Vorstellungen haben, und daß man nur die einfachen Substanzen Seelen nenne, deren Vorstellen deutlicher und mit Erinnerung verbunden ist.

Denn durch die Erfahrung lernen wir an uns selbst einen Zustand kennen, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutliche Vorstellung haben, wie z. B. wenn man in Ohnmacht fällt oder in einen tiefen, traumlosen Schlaf versunken ist. In diesem Zustande unterscheidet sich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, da derselbe aber nicht von Dauer ist und die Seele sich ihm entzieht, so ist sie etwas mehr.

Daraus folgt aber keineswegs, daß die einfache Substanz dann ohne jede Vorstellung sei. Es ist das aus den oben dargelegten Gründen nicht einmal möglich, denn sie kann nicht untergehen und kann auch nicht ohne jede Erregung sein, die eben nichts anderes ist als ihr Vorstellen. Ist aber eine große Menge von kleinen Vorstellungen vorhanden, in denen nichts Deutliches enthalten ist, so ist man betäubt, wie z. B. wenn man sich mehrere Male in derselben Richtung um sich selbst dreht, wo dann ein Schwindel eintritt, der uns ohnmächtig machen kann und uns nichts zu unterscheiden gestattet. Der Tod vermag die Geschöpfe für eine Zeitlang in diesen Zustand zu versetzen.

Da nun jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes ist, so daß die Gegenwart darin mit der Zukunft schwanger geht, so muß, weil man beim Erwachen aus der Betäubung sich seiner Vorstellungen bewußt wird, man auch unmittelbar zuvor Vorstellungen gehabt haben, wenngleich man sich ihrer nicht bewußt ist, denn eine Vorstellung kann auf natürlichem Wege nur aus einer anderen Vorstellung entspringen, wie eine Bewegung nur aus einer Bewegung entspringen kann.

Daraus erhellt, daß, wenn wir nichts Bestimmtes und sozusagen Hervorgehobenes und stärker Anregendes in unseren Vorstellungen hätten, wir uns immer in der Betäubung befinden würden, wie dies der Zustand der reinen Monaden ist.

Daß die Natur den Tieren erhöhte Vorstellungen gegeben hat, ersehen wir auch aus der Sorgfalt, mit der sie ihnen Organe verlieh, die mehrere Lichtstrahlen oder Luftwellen zusammenfassen, um sie durch diese Vereinigung wirksamer zu machen. Etwas Ähnliches findet beim Riechen, Schmecken, Fühlen und vielleicht noch bei vielen anderen Sinnen statt, die uns noch unbekannt sind. Ich werde sogleich auseinandersetzen, wie das, was in der Seele vorgeht, das vorstellt, was in den Organen geschieht.

Das Gedächtnis versieht die Seelen mit einer Art Verbindung der Vorstellungen, welche eine Nachahmung der Vernunft ist, aber von dieser unterschieden werden muß. Daher sind die Tiere, bei Wahrnehmung einer Sache, die einen lebhaften Eindruck auf sie macht, und von der sie schon früher eine gleiche Vorstellung gehabt haben, infolge der Vorstellung ihres Gedächtnisses auf das gefaßt, was bei jener frühern

Vorstellung damit verbunden war, und neigen zu gleichen Gefühlen wie damals. Zeigt man z. B. den Hunden den Stock, so erinnern sie sich des Schmerzes, den derselbe ihnen verursacht hat, und suchen heulend das Weite.

Die starke bildliche Vorstellung aber, die einen lebhaften Eindruck auf sie macht und sie erregt, kommt entweder von der Größe oder von der Menge der früheren Vorstellungen. Denn oft bringt ein starker Eindruck die Wirkung einer langen Gewohnheit oder vieler wiederholter mäßiger Vorstellungen mit einem Schlage hervor.

Soweit die Verbindung ihrer Vorstellungen nur durch das Prinzip des Gedächtnisses erfolgt, handeln die Menschen wie die Tiere, gleich den empirischen Ärzten, die eine einfache Praxis ohne Theorie haben, und bei drei Vierteln unserer Handlungen sind wir bloße Empiriker. Wenn man z. B. erwartet, daß es morgen Tag werden wird, so handelt man als Empiriker, weil es bis jetzt immer so gewesen ist. Nur der Astronom folgert es aus Gründen.

Die Kenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten dagegen ist das, was uns von den bloßen Tieren unterscheidet und uns die *Vernunft* und die Wissenschaften verschafft, indem sie uns zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt. Und eben das nennt man die vernünftige Seele oder den *Geist* in uns.

Auch erheben wir uns vermöge dieser Kenntnis der notwendigen Wahrheiten und ihrer Abstraktionen zu den *Akten der Selbstbetrachtung*, die uns bewegen, an das zu denken, was das Ich genannt wird, und in Erwägung zu ziehen, daß dies oder jenes in uns ist. Und indem wir auf diese Weise an uns selbst denken, denken wir an das Sein, an die Substanz, an das Einfache oder das Zusammengesetzte, an das Unstoffliche und sogar an Gott, da wir einsehen, daß das, was bei uns in Schranken eingeschlossen ist, bei ihm ohne Schranke ist. Diese Akte der Selbstbertachtung liefern die Hauptgegenstände für unsere Verstandestätigkeit.

Unsere Verstandestätigkeit beruht auf zwei *großen Prinzipien*, dem *Prinzip des Widerspruchs*, demzufolge wir das für falsch erachten, was einen Widerspruch enthält, für *wahr* aber das, was dem Falschen entgegengesetzt ist oder ihm widerstreitet.

Und dem *Prinzip des zureichenden Grundes*, demzufolge wir erwägen, daß keine Begebenheit wirklich oder seiend und keine Aussage wahr sein kann, ohne daß ein zureichender Grund dafür vorhanden wäre, warum es gerade so und nicht anders ist, wenn man auch diese Gründe in den meisten Fällen nicht zu erkennen vermag.

Es gibt auch zwei Arten von Wahrheiten: die *logischen Wahr-*

heiten und die tatsächlichen Wahrheiten. Die logischen Wahrheiten sind notwendige, und ihr Gegenteil ist unmöglich, die tatsächlichen Wahrheiten aber sind zufällige und ihr Gegenteil ist möglich. Wenn eine Wahrheit notwendig ist, so vermag man den Grund dafür durch Analysierung aufzufinden, indem man sie so lange in einfachere Ideen und Wahrheiten auflöst, bis man schließlich zu den ursprünglichen gelangt.

Auf diese Weise werden bei den Mathematikern die theoretischen Lehrsätze und die praktischen Regeln durch die Analyse auf Definitionen, Axiome und Aufgaben zurückgeführt.

Schließlich aber finden sich einfache Ideen, die sich nicht weiter definieren lassen. Auch gibt es Axiome und Forderungen oder, kurz gesagt, ursprüngliche Prinzipien, die nicht bewiesen werden können und dessen auch nicht bedürfen; das sind die identischen Aussagen, deren Gegenteil einen ausdrücklichen Widerspruch enthält.

Der zureichende Grund aber muß auch bei den zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten vorhanden sein, d. h. in der Aufeinanderfolge der im Universum der Geschöpfe verbreiteten Dinge, wo die Auflösung in besondere Gründe wegen der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge in der Natur und der ins Unendliche gehenden Teilung der Körper zu Einzelheiten ohne Ende führen könnte. Es gibt eine unendliche Anzahl von gegenwärtigen und vergangenen Gestalten und Bewegungen, die an der bewirkenden Ursache dieser meiner Schrift Anteil haben, und ebenso gibt es eine unendliche Anzahl von gegenwärtigen und vergangenen kleinen Neigungen und Trieben in meiner Seele, die zu der Zweckursache derselben gehören.

Da aber alle diese Einzelheiten nur wieder andere frühere oder mehr zerteilte Zufälligkeiten einschließen, von denen jede zu ihrer Begründung einer gleichen Analyse bedarf, so ist man mit jener Auflösung noch um keinen Schritt weiter vorgerückt, und der zureichende oder letzte Grund muß daher außerhalb der Folge oder Reihe jener einzelnen Zufälligkeiten liegen, so unendlich dies Einzelne auch sein mag.

Daher muß der letzte Grund der Dinge in einer notwendigen Substanz liegen, in der als in der Quelle das einzelne der Veränderungen nur wesentlich enthalten ist, und eben diese Substanz nennen wir Gott.

Da nun diese Substanz ein zureichender Grund für all jenes Einzelne ist, das überall miteinander verknüpft ist, so gibt es nur einen Gott, und dieser Gott reicht zu.

Auch darf man schließen, daß diese höchste Substanz, die einzig, allumfassend und notwendig ist, da nichts außer ihr von ihr unabhängig und sie eine einfache Folge des möglichen Seins ist, keine Schranken haben kann und soviel Wirklichkeit wie möglich enthalten muß.

Daraus folgt nun, daß Gott unbedingt vollkommen ist, da die Vollkommenheit, indem sie die Schranken oder Grenzen bei den Dingen, welche solche haben, beiseite rückt, in nichts anderem besteht als in der Größe der eigentlichen positiven Wirklichkeit. Dort aber, wo es keine Schranken gibt, d. h. bei Gott, ist die Vollkommenheit unbedingt unendlich.

Ferner folgt daraus, daß die Geschöpfe ihre Vollkommenheiten vom Einflusse Gottes, ihre Unvollkommenheiten aber von ihrer eigenen Natur haben, die nicht ohne Schranken sein kann. Denn eben dadurch sind sie von Gott verschieden.

Auch ist Gott nicht bloß die Quelle des Seienden, sondern auch die Quelle der Wesentlichkeiten, soweit sie wirklich sind, oder soweit Wirkliches in der Möglichkeit enthalten ist, und zwar deshalb, weil der Verstand Gottes die Region der ewigen Wahrheiten oder der Ideen ist, von denen sie abhängen, und weil es ohne ihn nichts Wirkliches in den Möglichkeiten und nicht bloß nichts Seiendes, sondern auch nichts Mögliches geben würde.

Indessen muß, wenn in den Wesentlichkeiten oder Möglichkeiten oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten eine Wirklichkeit enthalten ist, diese Wirklichkeit auf etwas Seiendem oder Tatsächlichem und folglich auf dem Dasein des notwendigen Wesens beruhen, bei dem die Wesentlichkeit das Dasein einschließt, oder bei welchem es genügt, möglich zu sein, um wirklich zu sein.

Nur Gott (oder das notwendige Wesen) hat also das Vorrecht, daß er sein muß, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit einer Sache verhindern kann, die keine Grenzen, keine Verneinung und folglich auch keinen Widerspruch enthält, so genügt schon dies allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Auch durch die Wirklichkeit der ewigen Wahrheiten habe ich es gezeigt, a posteriori aber habe ich es ebenfalls bewiesen, da zufällige Wesen bestehen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in dem notwendigen Wesen haben können, das den Grund für sein Dasein in sich selbst trägt.[1]

Indessen darf man sich nicht mit einigen Philosophen einbilden, daß die ewigen Wahrheiten, weil sie von Gott abhängig sind, willkürlich seien und von seinem Willen abhängen, wie Descartes und später Herr Poiret angenommen zu haben scheinen. Dies ist nur von den zufälligen Wahrheiten richtig, deren Prinzip die Angemessenheit oder die Wahl des Besten ist, während die notwendigen Wahrheiten einzig von seinem Verstande abhängen und den inneren Gegenstand desselben bilden.

Daher ist Gott allein die Ureinheit oder die ursprüngliche einfache Substanz. Alle erschaffenen oder abgeleiteten Monaden sind Erzeugnisse

derselben und entstehen sozusagen durch beständige Ausblitzungen der Gottheit von Augenblick zu Augenblick, die durch die Empfänglichkeit des Geschöpfes beschränkt wird, zu dessen Wesentlichkeiten das Beschränktsein gehört.

In Gott besteht die Macht, die die Quelle von allem ist, dann das Wissen, welches das einzelne der Ideen enthält, und endlich der Wille, der nach dem Prinzipe des Besten die Veränderungen oder Hervorbringungen bewirkt. Diese Eigenschaften entsprechen dem, was bei den geschaffenen Monaden das Individuum oder die Grundlage ausmacht, nämlich die vorstellende und die begehrende Fähigkeit. Bei Gott aber sind diese Eigenschaften unbedingt unendlich oder vollkommen, bei den geschaffenen Monaden oder den Entelechien (oder perfectihabiis, wie Hermolaus Barbarus das Wort übersetzte) sind sie dagegen nur Nachahmungen je nach dem Maße der Vollkommenheit dieser Substanzen.

Von dem Geschöpfe wird gesagt, es handle nach außen, insofern es Vollkommenheit hat, und es leide von einem anderen, insofern es unvollkommen ist. Daher schreibt man der Monade ein Handeln zu, soweit sie deutliche Vorstellungen, und ein Leiden, soweit sie verworrene Vorstellungen hat.

Ein Geschöpf ist vollkommener als ein anderes, wenn sich in ihm das findet, was zur Begründung a priori dessen dient, was in dem anderen geschieht, und das ist der Grund, weshalb man von ihm sagt, es wirke auf das andere ein.

Bei den einfachen Substanzen ist dies jedoch nur eine ideale Einwirkung einer Monade auf die andere, die ihre Wirkung nur durch die Vermittlung Gottes haben kann, insoweit nämlich eine Monade in den Vorstellungen Gottes mit Recht fordert, daß Gott bei der Regelung der übrigen zu Anbeginn der Dinge auf sie Rücksicht nehme. Denn da keine geschaffene Monade einen physischen Einfluß auf das Innere der anderen haben kann, so kann nur auf diese Weise die eine von der anderen abhängig sein.

Und eben daher sind die Handlungen und die Erleidungen zwischen den Geschöpfen gegenseitig. Denn wenn Gott zwei einfache Substanzen miteinander vergleicht, so findet er in jeder Gründe, die ihn nötigen, die zweite der ersten anzupassen, und folglich ist das, was in gewisser Hinsicht handelnd ist, einem andern Gesichtspunkte zufolge leidend: handelnd insoweit, als das, was man deutlich in der einen erkennt, zur Begründung dessen dient, was in der anderen geschieht, leidend aber insofern, als der Grund für das, was in der einen geschieht, sich in dem findet, was in der andern deutlich erkannt wird.

Da es nun aber in den Vorstellungen Gottes eine unendliche Anzahl von möglichen Welten gibt, während nur eine einzige sein kann, so muß

es einen zureichenden Grund für die Wahl Gottes geben, der ihn mehr zu dem einen als zum andern bestimmt.

Dieser Grund aber kann nur in der Angemessenheit liegen, in den Graden von Vollkommenheit, welche diese Welten enthalten, da jede mögliche das Recht hat, nach Maßgabe der in ihr enthaltenen Vollkommenheit auf das Dasein Anspruch zu machen.

Und eben dies ist der Grund für das Dasein des Besten: die Weisheit macht es Gott bekannt, seine Güte treibt ihn, es zu wählen, und seine Macht läßt ihn es hervorbringen.

Diese Verknüpfung oder Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne und jedes einzelnen an alle übrigen hat nun aber zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehungen hat, die alle übrigen ausdrücken, und daß sie folglich ein beständiger lebender Spiegel des Universums ist.

Wie nun eine Stadt, von verschiedenen Seiten betrachtet, eine ganz andere und gleichsam perspektivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es auch, daß es infolge der unendlichen Menge der einfachen Substanzen gleichsam ebenso viele verschiedene Universa gibt, die indessen nur die Ansichten des einen einzigen je nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade sind.

Dies ist das Mittel, um mit der größtmöglichen Ordnung soviel Mannigfaltigkeit zu erlangen, als möglich ist, d. h. das Mittel, soviel Vollkommenheit zu erlangen, als nur erlangt werden kann.

Auch hebt nur diese Hypothese (die ich für bewiesen zu erklären wage) die Größe Gottes gehörigermaßen hervor. Herr Bayle anerkannte dies auch, als er in seinem Wörterbuche (Artikel Rorarius) Einwürfe dagegen machte, wobei er sich sogar zu der Ansicht versucht fühlte, ich legte Gott zu viel und mehr, als möglich ist, bei. Er vermochte jedoch keinen Grund anzuführen, weshalb diese allumfassende Harmonie, welche bewirkt, daß jede Substanz vermöge der Beziehungen, die sie dazu hat, alle anderen abspiegelt, unmöglich sein sollte.

Überdies ersieht man aus dem vorstehend Angeführten die Gründe a priori, wehalb die Dinge keinen anderen Lauf haben können: weil nämlich Gott bei der Regelung des Ganzen jeden einzelnen Teil und besonders jede einzelne Monade berücksichtigt hat, die bei ihrer vorstellenden Beschaffenheit durch nichts darauf beschränkt werden kann, nur einen Teil der Dinge vorzustellen, obgleich diese Vorstellung des ganzen Universums nach den Einzelheiten seines Inhalts allerdings nur eine verworrene ist und deutlich nur bei einer kleinen Anzahl der Dinge sein kann, d. h. bei denen, die in bezug auf die einzelne Monade entweder die nächsten oder die größten sind; andernfalls würde jede Monade eine Gottheit sein. Die Monaden sind also nicht in bezug auf den Gegenstand,

sondern in bezug auf den Grad der Kenntnis des Gegenstandes beschränkt. Sie erstrecken sich sämtlich in verworrener Weise auf das Unendliche, auf das Ganze, sind aber durch die Grade der deutlichen Vorstellungen beschränkt und voneinander verschieden.

Die zusammengesetzten Dinge stehen dabei in einem gewissen Zusammenhange mit den einfachen. Denn da alles angefüllt und daher der gesamte Stoff miteinander verknüpft ist, und da bei der Angefülltheit jede Bewegung nach Maßgabe der Entfernung einige Wirkung auf die entfernten Körper ausübt, so daß jeder Körper nicht bloß von denen, die ihn berühren, erregt wird und gewissermaßen alles nachempfindet, was ihnen geschieht, sondern vermittelst ihrer auch die Einwirkung derer erfährt, welche an die ihn unmittelbar Berührenden anstoßen — so erhellt, daß diese Mitteilung und Verbindung sich auf alle und jede Entfernung erstreckt. Und demzufolge empfindet jeder Körper die Nachwirkung alles dessen, was im Universum geschieht, so daß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was im gesamten Universum geschieht und sogar was geschehen ist oder geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen sowohl das der Zeit wie dem Orte nach Entfernte erkennt; das gleichzeitige Sehen des Ganzen nannte es Hippokrates. Die Seele jedoch kann in sich nur das lesen, was deutlich in ihr vorgestellt ist, und vermag nicht mit einem Schlage seine Regeln zu entwickeln, weil dieselben sich ins Unendliche erstrecken.

Obgleich daher jede geschaffene Monade das gesamte Universum vorstellt, stellt sie doch den Körper, der ihr besonders angewiesen ist, und dessen Entelechie sie bildet, deutlicher vor; und da dieser Körper infolge des Zusammenhangs des gesamten Stoffes im angefüllten Raume das ganze Universum abspiegelt, so stellt auch die Seele durch die Vorstellung dieses Körpers, der ihr in besonderer Weise zugehört, das ganze Universum vor.

Der einer Monade, die seine Entelechie oder Seele ist, angehörende Körper bildet mit der Entelechie das, was man ein Lebendiges nennen kann, und mit der Seele das, was man ein Tier nennt. Dieser Körper eines Lebendigen oder eines Tieres ist aber immer organisch, denn da jede Monade nach ihrer Weise ein Spiegel des Universums und das Universum in vollkommener Ordnung geregelt ist, so muß es auch eine Ordnung in dem Vorstellenden geben, d. h. in den Vorstellungen der Seele und folglich auch im Körper, nach welchem das Universum in der Seele vorgestellt wird.

Daher ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art von göttlicher Maschine oder natürlichem Automaten, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft, weil eine durch menschliche Kunst her-

gestellte Maschine nicht in jedem ihrer einzelnen Teile Maschine ist. So hat z. B. der Zahn eines Messingrades Teile oder Stücke, die für uns nichts Künstliches mehr sind und nichts mehr an sich haben, was in bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt war, die Maschine verrät. Die Maschinen der Natur aber, d. h. die lebendigen Körper, sind noch in ihren kleinsten Teilen bis ins Unendliche Maschinen. Eben darin liegt der Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d. h. zwischen der Kunst Gottes und der unsrigen.

Der Schöpfer der Natur aber hat dies göttliche und unendlich wunderbare Kunstwerk zustande zu bringen vermocht, weil nicht bloß, wie schon die Alten erkannt haben, jeder Teil des Stoffes ins Unendliche teilbar, sondern auch jeder Teil wirklich ohne Ende in Teile zerlegt ist, von denen jeder eine eigene Bewegung hat: andernfalls wäre es unmöglich, daß jeder Teil des Stoffs das Universum ausdrücken kann.

Daraus ersieht man, daß es eine Welt von Geschöpfen, von Lebendigem, von Tieren, Entelechien, Seelen im kleinsten Teile des Stoffes gibt.

Jeder Teil des Stoffes kann als ein Garten voller Pflanzen und ein Teich voller Fische angesehen werden. Aber auch jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Tieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist noch ein solcher Garten und ein solcher Teich.

Und wenn auch die Erde und die Luft zwischen den Pflanzen des Gartens und das Wasser zwischen den Fischen des Teiches weder Fisch noch Pflanze ist, so enthalten sie doch deren noch, die jedoch meistens von einer Feinheit sind, daß wir sie nicht wahrnehmen können.

Daher gibt es nichts Unbewohntes, nichts Unfruchtbares, nichts Totes, im Universum und nur dem Anschein nach ein Chaos oder eine Verworrenheit, ungefähr wie wenn man einem Teiche aus der Entfernung nur eine verworrene Bewegung und sozusagen ein Gewimmel von Fischen sähe, ohne die Fische selbst zu unterscheiden.

Daraus erhellt, daß jeder lebende Körper eine herrschende Entelechie besitzt, welche beim Tiere die Seele ist. Die Glieder dieses lebenden Körpers aber sind angefüllt mit anderem Lebendigen, Pflanzen und Tieren, von denen jedes ebenfalls seine Entelechie oder herrschende Seele hat.

Indessen darf man, wie einige getan haben, die mich falsch verstanden hatten, sich nicht einbilden, daß jede Seele eine Masse oder einen Teil des Stoffes habe, der ihr zu eigen gehöre oder ihr für immer zugewiesen sei, und daß sie folglich andere untergeordnetere lebende Wesen besitze, die immer zu ihrem Dienste bestimmt seien. Denn alle Körper befinden sich wie Ströme in einem beständigen Fließen, und es treten fortwährend Teile hinzu und aus.

Daher wechselt die Seele den Körper nur allmählich und stufenweise,

so daß sie niemals mit einem Schlage aller ihrer Organe beraubt wird. Demgemäß gibt es häufig eine Umwandlung bei den Tieren, niemals aber eine Metempsychose oder Seelenwanderung und ebensowenig gänzlich abgesonderte Seelen und Genien ohne Körper. Nur Gott allein ist völlig davon frei.

Daher gibt es auch nie eine völlige Erzeugung, noch einen vollkommenen Tod im eigentlichen Sinne, der in der Trennung des Körpers von der Seele besteht. Das, was wir Erzeugung nennen, sind nur Entwicklungen und Vergrößerungen, wie das, was wir Tod nennen, nur Einfaltungen und Verkleinerungen sind.

Die Philosophen sind über den Ursprung der Formen, Entelechien oder Seelen sehr in Verlegenheit gewesen. Heute aber, wo man infolge genauer Untersuchungen an den Pflanzen, Insekten und Tieren inne geworden ist, daß die natürlichen organischen Körper nie aus einem Chaos oder einer Fäulnis hervorgehen, sondern immer aus Samen entstehen, in welchem ohne Zweifel irgendwelche Vorherbildung bestand, ist man zu dem Schlusse gekommen, daß nicht bloß der organische Körper, sondern auch eine Seele in diesem Körper, kurzum das Tier selbst schon vor der Empfängnis im Samen bestanden hat, und daß dies Tier vermittelst der Empfängnis nur zu einer großen Umgestaltung veranlaßt worden ist, um ein Geschöpf anderer Art zu werden. Etwas Ähnliches sieht man sogar außerhalb der Erzeugung, wie denn z. B. die Maden zu Fliegen und die Raupen zu Schmetterlingen werden.

Die Tiere, von denen einige vermittelst der Empfängnis zur Stufe der größten Tiere erhoben werden, kann man Samentiere nennen. Diejenigen von ihnen aber, die in ihrer Art verbleiben, d. h. die meisten von ihnen, werden geboren, vermehren sich und gehen unter wie die großen Tiere, und nur eine kleine Anzahl von Auserwählten geht auf einen größeren Schauplatz über..

Dies war jedoch nur die Hälfte der Wahrheit; ich folgerte daher, daß, wenn das Tier niemals auf natürlichem Wege beginnt, es auch niemals auf natürlichem Wege endet, und daß es nicht nur keine Erzeugung, sondern auch keine völlige Zerstörung, keinen eigentlichen Tod geben wird. Diese a posteriori gemachten und der Erfahrung entnommenen Schlußfolgerungen stimmen aber vollkommen mit meinen oben a priori abgeleiteten Prinzipien überein.

Man darf also behaupten, daß nicht bloß die Seele (der Spiegel eines unzerstörbaren Universums), sondern auch das Tier selbst unzerstörbar ist, wenngleich seine Maschine oftmals teilweise untergeht und organische Stücke annimmt oder abstößt.

Diese Prinzipien haben mir das Mittel zur natürlichen Erklärung

der Verbindung oder vielmehr der Übereinstimmung der Seele und des organischen Körpers geboten. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und ebenso der Körper den seinen, sie begegnen sich aber vermöge der zwischen allen Substanzen vorherbestimmten Harmonie, da sie sämtlich Darstellungen des nämlichen Universums sind.

Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungstriebe, Zwecke und Mittel. Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Und diese beiden Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Zweckursachen, stehen in Harmonie miteinander.

Descartes hat anerkannt, daß die Seelen dem Körper keine Kraft mitzuteilen vermögen, weil im Stoffe immer die nämliche Menge von Kraft enthalten ist. Indessen meinte er, die Seele vermöge die Richtung der Bewegung der Körper zu ändern. Das war aber nur eine Folge davon, daß man zu seiner Zeit noch nicht jenes Naturgesetz kannte, wonach im Stoffe auch die Erhaltung der nämlichen Gesamtrichtung stattfindet. Hätte Descartes dies erkannt, so würde er auch auf mein System der vorherbestimmten Harmonie gekommen sein.

Dies System bewirkt, daß die Körper so handeln, als ob es — das Unmögliche angenommen — keine Seelen gebe, und daß die Seelen so handeln, als ob es keine Körper gebe, beide aber in der Weise handeln, als ob eins auf das andere einwirkte.

Was die Geister oder vernünftigen Seelen angeht, so finde ich zwar, daß es sich im Grunde genommen bei allem Lebendigen und allen Tieren ganz ebenso verhält, wie eben dargelegt worden ist (daß nämlich das Tier und die Seele nur mit der Welt beginnen und ebenso nur mit der Welt enden) — indessen besteht doch bei den vernünftigen Geschöpfen das besondere, daß ihre kleinen Samentiere, so lange sie nur eben dies sind, nur gewöhnliche oder empfindende Seelen haben; sobald aber diejenigen, welche sozusagen auserwählt sind, durch eine wirkliche Empfängnis zur menschlichen Natur gelangen, werden auch ihre empfindenden Seelen zur Stufe der Vernunft und zum Vorrecht der Geister erhoben.

Neben anderen Unterschieden zwischen den gewöhnlichen Seelen und den Geistern, die ich zum Teil bereits angegeben habe, findet sich auch noch der, daß die Seelen im allgemeinen lebende Spiegel oder Bilder des Universums der geschaffenen Dinge, die Geister aber Bilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst und fähig sind, das System des Universums zu erkennen und einen Teil davon durch aufbauende Proben nachzuahmen, da jeder Geist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit ist.

Dies hat zur Folge, daß die Geister imstande sind, in eine gewisse Gemeinschaft mit Gott zu treten, und daß Gott zu ihnen nicht bloß in dem Verhältnis eines Erfinders zu seiner Maschine (wie das bei den übrigen geschaffenen Dingen der Fall ist), sondern auch im Verhältnis eines Fürsten zu seinen Untertanen und sogar eines Vaters zu seinen Kindern steht.

Daraus ist nun leicht zu schließen, daß die Vereinigung aller Geister den Gottesstaat bilden muß, d. h. den vollkommensten Staat, der unter dem vollkommensten aller Monarchen möglich ist.

Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft allumfassende Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen und das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes. In ihm besteht der wahrhafte Ruhm Gottes, denn es würde keinen solchen geben, wenn seine Größe und Güte nicht von den Geistern erkannt und bewundert würden. Auch zeigt Gott seine Güte eigentlich nur in bezug auf diesen göttlichen Staat, während seine Weisheit und seine Macht sich allenthalben zeigen.

Wie wir nun oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem der Zweckursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine zweite Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade hervorheben, d. h. zwischen Gott, dem Erbauer der Maschine des Universums, und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister.

Diese Harmonie hat zur Folge, daß die Dinge durch die eigenen Wege der Natur zur Gnade führen, und daß z. B. der Erdball auf natürlichem Wege genau zu den Zeitpunkten zerstört und wiederhergestellt werden muß, wo die Regierung der Geister es der Züchtigung der einen und der Belohnung der andern wegen erheischt.

Man darf auch behaupten, daß Gott, der Baumeister Gott, den Gesetzgeber in allem befriedigt, und daß daher die Sünden vermöge der Ordnung der Natur und sogar infolge der mechanischen Einrichtung der Dinge ihre Strafe mit sich führen müssen, und daß ebenso die guten Handlungen in bezug auf die Körper ihren Lohn auf mechanischem Wege herbeiführen werden, obgleich dies nicht immer auf der Stelle geschehen kann und darf.

Kurzum, unter dieser Regierung wird es keine gute Handlung ohne Belohnung, keine böse ohne Strafe geben und muß alles zum Besten der Guten ausschlagen, d. h. derer, die nicht zu den Unzufriedenen in diesem großen Staate gehören, die, nachdem sie ihre Pflicht getan haben, der Vorsehung vertrauen, und die den Urheber alles Guten gebührendermaßen lieben und ihm nachahmen, indem sie sich an der Betrachtung seiner Vollkommenheiten erfreuen gemäß der Natur der wahrhaften r e i n e n

Liebe, die sich an der Glückseligkeit des Geliebten ergötzt. Eben dies veranlaßt die weisen und tugendhaften Menschen, sich für alles zu bemühen, was mit dem mutmaßlichen oder vorhergehenden Willen Gottes übereinzustimmen scheint, und dennoch mit dem zufrieden zu sein, was Gott vermöge seines geheimen, nachfolgenden oder entscheidenden Willens wirklich eintreten läßt, denn sie erkennen, daß wir, wenn wir die Ordnung des Universums hinlänglich zu begreifen vermöchten, finden würden, daß sie alle Wünsche der Weisesten übertrifft und unmöglich besser gemacht werden kann, als sie ist, nicht bloß für das Ganze im allgemeinen, sondern auch für uns selbst im besonderen, wenn wir nur dem Urheber von allem gebührendermaßen ergeben sind, nicht bloß als dem Baumeister und der bewirkenden Ursache unseres Seins, sondern auch als unserm Gebieter und der Zweckursache, die das ganze Ziel unseres Wollens bilden soll und allein unser Glück bewirken kann.

Immanuel Kant

1724—1804

Kritik der reinen Vernunft

Immanuel Kant*)

Die transszendentale Ästhetik

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere. Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (direkte) oder im Umschweife (indirekte), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden

*) Vgl. Deussen, Seite 179—249.

können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transzendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen. So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit usw., imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.

Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transzendentale Ästhetik*). Es muß also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre ausmacht, im Gegensatz mit derjenigen, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthält, und transzendentale Logik genannt wird.

In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrigbleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrigbleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

---

*) Die Deutschen sind die Einzigen, welche sich jetzt des Worts Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist.

Der transszendentalen Aesthetik erster Abschnitt

Von dem Raume

§ 2. Metaphysische Erörterung dieses Begriffes

Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Raum betrachten. Ich verstehe aber unter Erörterung (expositio) die deutliche (wenngleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt.

1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn, damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer- und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er

wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

3) Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raums ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußeren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, daß zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur komparative Allgemeinheit, nämlich durch Induktion. Man würde also nur sagen können, soviel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte.

4) Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist), allen Begriffen von denselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.

5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fuße, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Prinzipium der Unendlichkeit derselben bei sich führen.

§ 3. Transzendentale Erörterung des Begriffs vom Raume

Ich verstehe unter einer transzendentalen *Erörterung* die Erklärung eines Begriffs, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert, 1) daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht. Aber diese Anschauung muß a priori, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden.

Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objekten affiziert zu werden und dadurch *unmittelbare Vorstellung* derselben, d. i. *Anschauung* zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußeren Sinnes überhaupt.

Also macht allein unsere Erklärung die *Möglichkeit der Geometrie* als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Ähnlichkeit hätte, kann an diesem Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.

Schlüsse aus obigen Begriffen

a) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können

vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.

b) Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschaut werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemeingültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: Alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt nur unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen

werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung) obzwar zugleich die transzendentale Idealität desselben, d. i., daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte. Daher diese subjektive Bedingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner anderen kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objekts sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objekte, notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe noch irgendeines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände seien.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin, zu verhüten: daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack usw. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen

ist der transzendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

Der transszendentalen Ästhetik
zweiter Abschnitt

Von der Zeit

§ 4. Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit

1) Die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nacheinander) sei.

2) Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit), kann nicht aufgehoben werden.

3) Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nacheinander (so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit noch apodiktische Gewißheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber, so muß es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben.

4) Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber die Teile selbst und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn da gehen die Teilvorstellungen vorher), sondern es muß ihre unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

§ 5. Transz. Erörterung des Begriffs der Zeit

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu sein, das, was eigentlich transzendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, daß der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: daß, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori wäre, kein Begriff, welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein ebendesselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte. Nur in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nacheinander, anzutreffen sein. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnis a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.

§ 6. Schlüsse aus diesen Begriffen

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrigbliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ord-

nung nicht vor den Gegenständen, als ihre Bedingung, vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der inneren Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.

b) Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt oder Lage usw., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande. Und eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der inneren Anschauung, mithin der Zeit gehört, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Prinzip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.

Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußeren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen,

aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen affiziert werden), und an sich, außer dem Subjekte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit a priori.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transzendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität, ebensowenig wie die des Raumes, mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädikate inhärieren, voraussetzt, daß sie objektive Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, sofern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansieht, wovon die obige Anmerkung des ersten Abschnitts nachzusehen ist.

§ 7. Erläuterung

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transzendentale streitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, daß ich daraus ab-

nehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Veränderungen sind wirklich (dies beweist der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äußeren Erscheinungen samt deren Veränderungen leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meiner Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellung meiner selbst als Objekts anzusehen. Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts als die Form unserer inneren Anschauung*). Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjekte, welches sie anschaut.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch dartun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äußerer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist, dagegen die des Gegenstandes unserer inneren Sinne (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewußtsein klar ist. Jene konnten ein bloßer Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, daß beide, ohne daß man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch

*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinnes bewußt. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.

bleibt), die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muß, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt.

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt. Sie sind nämlich beide zusammengenommen reine Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, daß sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus, wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Gebrauch derselben stattfindet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet: denn wir sind derselben ebenso gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn, entschließen sie sich zum ersteren (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahierte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben- oder nacheinander), so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit streiten, indem diese a posteriori gar nicht stattfindet, und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach, nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahierten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restriktionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht stattfinden kann. Die ersteren gewinnen so viel, daß sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen; dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand

über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältnis auf den Verstand urteilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori (indem ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung a priori fehlt) Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in notwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie, von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit, ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

Daß schließlich die transzendentale Ästhetik nicht mehr als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle anderen zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereinigt, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was *im Raume nur durch Erfahrung* gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die transzendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data a priori zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgendeinem Dasein und der Sukzession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

Allgemeine Anmerkungen

zur transzendentalen Ästhetik

Zuerst wird es nötig sein, uns so deutlich als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis überhaupt unsere Meinung sei, um aller Mißdeutung derselben vorzubeugen.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und in der Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die

auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß. Mit dieser haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reine Form derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntnis, was da macht, daß sie Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsere Art der Anschauung, d. i. unsere Sinnlichkeit vollständig erkennen und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

Daß daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewußtsein auseinandersetzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloß logisch und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Spekulation aus ihm entwickeln kann, nur daß im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesen Gedanken nicht bewußt ist. Darum kann man nicht sagen, daß der gemeine Begriff sinnlich sei und eine bloße Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloß die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch affiziert werden, und diese Rezeptivität unserer Erkenntnisfähigkeit heißt Sinnlichkeit und bleibt von der Erkenntnis des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibniz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen

über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz ungerechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloß als logisch betrachtete, da er offenbar transzendental ist, und nicht bloß die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft, so daß wir durch die erstere die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloß undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und, sobald wir unsere subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgends anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben als Erscheinung bestimmt.

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälligerweise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen (wie es gemeiniglich geschieht) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgendeine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen als das, was in der allgemeinen Erfahrung unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind dann schon, als Erscheinungen empirische Objekte) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transzendentalen Ästhetik ist, das sie nicht bloß als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiß und unbezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewißheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgendeinen Fall wählen, woran dessen Gültigkeit augenscheinlich werden kann.

Gesetzt demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden kann, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin notwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beides aber als solche, die entweder a priori oder a posteriori gegeben sind. Die letzteren, nämlich empirischen Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch bloß empirisch, d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Notwendigkeit und absolute Allgemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristischste aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein würde, nämlich durch bloße Begriffe oder durch Anschauungen a priori zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, daß aus bloßen Begriffen gar keine synthetische Erkenntnis, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. Nehmt nur den Satz: daß durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschließen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten, oder auch, daß aus dreien geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es ebenso, bloß aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötigt, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit tut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese? Ist es eine reine Anschauung a priori oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemeingültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müßt also euren Gegenstand a priori in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge nun in euch nicht ein Vermögen, a priori anzuschauen, wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung a priori, unter der

allein das Objekt dieser (äußeren) Anschauung selbst möglich ist, wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt, wie könntet ihr sagen, daß was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruieren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst notwendig zukommen müsse; denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum notwendig an dem Gegenstande angetroffen werden müßte, da dieser vor eurer Erkenntnis und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine bloße Form eurer Anschauung, welche Bedingungen a priori enthält, unter denen allein Dinge für euch äußere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektiven Bedingungen an sich nichts sind, so könntet ihr a priori ganz und gar nicht über äußere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiß, und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit, als die notwendige Bedingung aller (äußeren und inneren) Erfahrung, bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als bloßer Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört (also Gefühle der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen), nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es außer der Ortveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt. Nicht allein, daß darin die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewußtsein derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im

Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung bloße Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell, wäre. Hierbei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewußtsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muß, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heißen. Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe affizieren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst anschaut, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen affiziert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer S c h e i n wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als E r s c h e i n u n g von ihm selber als

Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte*). Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrigbleiben, wenngleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte, ja, es müßte sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zuschulden kommen lassen.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein, und nicht Denken,

---

*) Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst beigelegt werden, in Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe, oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältnis auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt für sich beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen, beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken; alsdann allererst entspringt der Schein.

welches jederzeit Schranken beweist) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses tun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz a priori, übrigbleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt, müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, soviel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann), sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe affiziert wird, möglich ist.

Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf, Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint, wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muß.

Beschluß der transzendentalen Ästhetik

Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: *wie sind synthetische Sätze a priori möglich?* nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter als auf Gegenstände der Sinne reichen, und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.

Grundlegung der Metaphysik der Sitten

Von Immanuel Kant*)

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande unter dem Namen der Glückseligkeit machen Mut und hierdurch öfters auch Übermut, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüt und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln berichtige und allgemein-zweckmäßig mache; ohne zu erwähnen, daß ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens ziert, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerläßliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.

Einige Eigenschaften sind sogar diesem guten Willen selbst beförderlich und können sein Werk sehr erleichtern, haben aber dem ungeachtet keinen inneren unbedingten Wert, sondern setzen immer noch einen guten Willen voraus, der die Hochschätzung, die man übrigens mit Recht für sie trägt, einschränkt und es nicht erlaubt, sie für schlechthin gut zu halten. Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom innern Werte der Person auszumachen; allein es

*) Vgl. Deussen, Seite 230.

fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrigbliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen. Sie würde gleichsam nur die Einfassung sein, um ihn im gemeinen Verkehr besser handhaben zu können oder die Aufmerksamkeit derer, die noch nicht genug Kenner sind, auf sich zu ziehen, nicht aber um ihn Kennern zu empfehlen und seinen Wert zu bestimmen.

Es liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen.

In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zwecke in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist. Wäre nun an einem Wesen, das Vernunft und einen Willen hat, seine Erhaltung, sein Wohlergehen, mit einem Worte seine Glückseligkeit, der eigentliche Zweck der Natur, so hätte sie ihre Veranstaltung dazu sehr schlecht getroffen, sich die Vernunft des Geschöpfs zur

Ausrichterin dieser ihrer Absicht zu ersehen. Denn alle Handlungen, die es in dieser Absicht auszuüben hat, und die ganze Regel seines Verhaltens würden ihm weit genauer durch Instinkt vorgezeichnet und jener Zweck weit sicherer dadurch haben erhalten werden können, als es jemals durch Vernunft geschehen kann, und sollte diese ja obenein dem begünstigten Geschöpf erteilt worden sein, so würde sie ihm nur dazu haben dienen müssen, um über die glückliche Anlage seiner Natur Betrachtungen anzustellen, sie zu bewundern, sich ihrer zu erfreuen und der wohltätigen Ursache dafür dankbar zu sein; nicht aber, um sein Begehrungsvermögen jener schwachen und trüglichen Leitung zu unterwerfen und in der Naturabsicht zu pfuschen; mit einem Worte, sie würde verhütet haben, daß Vernunft nicht in praktischen Gebrauch ausschlüge und die Vermessenheit hätte, mit ihren schwachen Einsichten ihr selbst den Entwurf der Glückseligkeit und der Mittel, dazu zu gelangen, auszudenken; die Natur würde nicht allein die Wahl der Zwecke, sondern auch der Mittel selbst übernommen und beide mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.

In der Tat finden wir auch, daß, je mehr eine kultivierte Vernunft sich mit der Absicht auf den Genuß des Lebens und der Glückseligkeit abgibt, desto weiter der Mensch von der wahren Zufriedenheit abkomme, woraus bei vielen, und zwar den Versuchtesten im Gebrauche derselben, wenn sie nur aufrichtig genug sind, es zu gestehen, ein gewisser Grad von Misologie, d. i. Haß der Vernunft, entspringt, weil sie nach dem Überschlage alles Vorteils, den sie, ich will nicht sagen von der Erfindung aller Künste des gemeinen Luxus, sondern sogar von den Wissenschaften (die ihnen am Ende auch ein Luxus des Verstandes zu sein scheinen) ziehen, dennoch finden, daß sie sich in der Tat nur mehr Mühseligkeit auf den Hals gezogen als an Glückseligkeit gewonnen haben und darüber endlich den gemeineren Schlag der Menschen, welcher der Leitung des bloßen Naturinstinkts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluß auf sein Tun und Lassen verstattet, eher beneiden als geringschätzen. Und soweit muß man gestehen, daß das Urteil derer, die die ruhmredigen Hochpreisungen der Vorteile, die uns die Vernunft in Ansehung der Glückseligkeit und Zufriedenheit des Lebens verschaffen sollte, sehr mäßigen und sogar unter Null herabsetzen, keineswegs grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar sei, sondern daß diesen Urteilen insgeheim die Idee von einer anderen und viel würdigeren Absicht ihrer Existenz zum Grunde liege, zu welcher und nicht der Glückseligkeit die Vernunft ganz eigentlich bestimmt sei, und welcher darum als oberster Bedingung die Privatabsicht des Menschen größtenteils nachstehen muß.

Denn da die Vernunft dazu nicht tauglich genug ist, um den Willen in Ansehung der Gegenstände desselben und der Befriedigung aller unserer Bedürfnisse (die sie zum Teil selbst vervielfältigt) sicher zu leiten, als zu welchem Zwecke ein eingepflanzter Naturinstinkt viel gewisser geführt haben würde, gleichwohl aber uns Vernunft als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugeteilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nötig war, wo anders die Natur überall in Austeilung ihrer Anlagen zweckmäßig zu Werke gegangen ist. Dieser Wille darf also zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit die Bedingung sein, in welchem Falle es sich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen läßt, wenn man wahrnimmt, daß die Kultur der Vernunft, die zur ersteren und unbedingten Absicht erforderlich ist, die Erreichung der zweiten, die jederzeit bedingt ist, nämlich der Glückseligkeit, wenigstens in diesem Leben auf mancherlei Weise einschränke, ja sie selbst unter nichts herabbringen könne, ohne daß die Natur darin unzweckmäßig verfahre, weil die Vernunft, die ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt, bei Erreichung dieser Absicht nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Zwecks, den wiederum nur Vernunft bestimmt, fähig ist, sollte dieses auch mit manchem Abbruch, der den Zwecken der Neigung geschieht, verbunden sein.

Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Werts unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles übrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen.

Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen beiseite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden. Denn da läßt

sich leicht unterscheiden, ob die pflichtmäßige Handlung aus Pflicht oder aus selbstsüchtiger Absicht geschehen sei. Weit schwerer ist dieser Unterschied zu bemerken, wo die Handlung pflichtmäßig ist und das Subjekt noch überdem unmittelbare Neigung zu ihr hat. Z. B. es ist allerdings pflichtmäßig, daß der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht überteure, und, wo viel Verkehr ist, tut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so daß ein Kind ebensogut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vorteil erforderte es; daß er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem anderen im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Dagegen sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu noch eine unmittelbare Neigung. Aber um deswillen hat die oft ängstliche Sorgfalt, die der größte Teil der Menschen dafür trägt, doch keinen inneren Wert und die Maxime derselben keinen moralischen Gehalt. Sie bewahren ihr Leben zwar pflichtmäßig, aber nicht aus Pflicht. Dagegen wenn Widerwärtigkeiten und hoffnungsloser Gram den Geschmack am Leben gänzlich weggenommen haben; wenn der Unglückliche, stark an Seele, über sein Schicksal mehr entrüstet als kleinmütig oder niedergeschlagen, den Tod wünscht und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht: alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt.

Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehe, z. E. der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden

wohlzutun, aber fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, vielleicht weil er, selbst gegen seine eigene mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen, dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt, oder gar fordert, wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings! gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.

Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht (wenigstens indirekt), denn der Mangel der Zufriedenheit mit seinem Zustande in einem Gedränge von vielen Sorgen und mitten unter unbefriedigten Bedürfnissen könnte leicht eine große Versuchung zu Übertretung der Pflichten werden. Aber auch ohne hier auf Pflicht zu sehen, haben alle Menschen schon von selbst die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit, weil sich gerade in dieser Idee alle Neigungen zu einer Summe vereinigen. Nur ist die Vorschrift der Glückseligkeit mehrenteils so beschaffen, daß sie einigen Neigungen großen Abbruch tut und doch der Mensch sich von der Summe der Befriedigung aller unter dem Namen der Glückseligkeit keinen bestimmten und sicheren Begriff machen kann; daher nicht zu verwundern ist, wie eine einzige in Ansehung dessen, was sie verheißt, und der Zeit, worin ihre Befriedigung erhalten werden kann, bestimmte Neigung eine schwankende Idee überwiegen könne, und der Mensch, z. B. ein Podagrist, wählen könne, zu genießen, was ihm schmeckt, und zu leiden, was er kann, weil er nach seinem Überschlage hier wenigstens sich nicht durch vielleicht grundlose Erwartungen eines Glücks, das in der Gesundheit stecken soll, um den Genuß des gegenwärtigen Augenblicks gebracht hat. Aber auch in diesem Falle, wenn die allgemeine Neigung zur Glückseligkeit seinen Willen nicht bestimmte, wenn Gesundheit für ihn wenigstens nicht so notwendig in diesen Überschlag gehörte, so bleibt noch hier, wie in allen anderen Fällen, ein Gesetz übrig, nämlich seine Glückseligkeit zu befördern, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht, und da hat sein Verhalten allererst den eigentlichen moralischen Wert.

So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unseren Feind, zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohltun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Teilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.

Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist. Daß die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar. Worin kann also dieser Wert liegen, wenn er nicht im Willen in Beziehung auf deren verhoffte Wirkung bestehen soll? Er kann nirgends anders liegen, als im Prinzip des Willens unangesehen der Zwecke, die durch solche Handlung bewirkt werden können; denn der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgendwodurch muß bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden.

Den dritten Satz als Folgerung aus beiden vorigen würde ich so ausdrücken: Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Zum Objekte als Wirkung meiner vorhabenden Handlung kann ich zwar Neigung haben, aber niemals Achtung, eben darum, weil sie bloß eine Wirkung und nicht Tätigkeit eines Willens ist. Ebenso kann ich für Neigung überhaupt, sie mag nun meine oder eines anderen seine sein, nicht Achtung haben, ich kann sie höchstens im ersten Falle billigen, im zweiten bisweilen selbst lieben, d. i. sie als meinem eigenen Vorteile günstig ansehen. Nur das, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist, was nicht meiner Neigung dient, sondern sie überwiegt, wenigstens diese von deren Überschlage bei der Wahl ganz ausschließt, mithin das bloße Gesetz für sich, kann ein Gegenstand der Achtung und hiermit ein Gebot sein. Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung und

mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als objektiv das Gesetz und subjektiv reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime*), einem solchen Gesetze selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen Folge zu leisten.

Es liegt also der moralische Wert der Handlung nicht in der Wirkung, die daraus erwartet wird, also auch nicht in irgendeinem Prinzip der Handlung, welches seinen Bewegungsgrund von dieser erwarteten Wirkung zu entlehnen bedarf. Denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit seines Zustandes, ja gar Beförderung fremder Glückseligkeit) konnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden, und es brauchte also dazu nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste und unbedingte Gute allein angetroffen werden kann. Es kann daher nichts anders als die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst, die freilich nur im vernünftigen Wesen stattfindet, sofern sie, nicht aber die verhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens ist, das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen, welches in der Person selbst schon gegenwärtig ist, die danach handelt, nicht aber allererst aus der Wirkung erwartet werden darf.

Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ.

Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. Praktisch gut ist aber, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden als demjenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Prinzip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.

Ein vollkommen guter Wille würde also ebensowohl unter objektiven

*) Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip (d. i. dasjenige, was allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehrungsvermögen hätte) ist das praktische Gesetz.

Gesetzen (des Guten) stehen, aber nicht dadurch als zu gesetzmäßigen Handlungen genötigt vorgestellt werden können, weil er von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann. Daher gelten für den göttlichen und überhaupt für einen heiligen Willen keine Imperativen; das Sollen ist hier am unrechten Orte, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetz notwendig einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken.

Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle), zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellte.

Weil jedes praktische Gesetz eine mögliche Handlung als gut und darum für ein durch Vernunft praktisch bestimmbares Subjekt als notwendig vorstellt, so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Prinzip eines in irgendeiner Art guten Willens notwendig ist. Wenn nun die Handlung bloß wozu anderes als Mittel gut sein würde, so ist der Imperativ hypothetisch; wird sie als an sich gut vorgestellt, mithin als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen, als Prinzip desselben, so ist er kategorisch.

Der Imperativ sagt also, welche durch mich mögliche Handlung gut wäre, und stellt die praktische Regel in Verhältnis auf einen Willen vor, der darum nicht sofort eine Handlung tut, weil sie gut ist, teils weil das Subjekt nicht immer weiß, daß sie gut sei, teils weil, wenn es dieses auch wüßte, die Maximen desselben doch den objektiven Prinzipien einer praktischen Vernunft zuwider sein könnten.

Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgendeiner möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein problematisch-, im zweiten assertorisch-praktisches Prinzip. Der kategorische Imperativ, der die Handlung ohne Beziehung auf irgendeine Absicht, d. i. auch ohne irgendeinen anderen Zweck für sich als objektiv notwendig erklärt, gilt als ein apodiktisch-praktisches Prinzip.

Man kann sich das, was nur durch Kräfte irgendeines vernünftigen Wesens möglich ist, auch für irgendeinen Willen als mögliche Absicht denken, und daher sind der Prinzipien der Handlung, sofern diese als

notwendig vorgestellt wird, um irgendeine dadurch zu bewirkende mögliche Absicht zu erreichen, in der Tat unendlich viel. Alle Wissenschaften haben irgendeinen praktischen Teil, der aus Aufgaben besteht, daß irgendein Zweck für uns möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Diese können überhaupt Imperativen der *Geschicklichkeit* heißen. Ob der Zweck vernünftig und gut sei, davon ist hier gar nicht die Frage, sondern nur was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken. Weil man in der frühen Jugend nicht weiß, welche Zwecke uns im Leben aufstoßen dürften, so suchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht *vielerlei* lernen zu lassen und sorgen für die *Geschicklichkeit* im Gebrauch der Mittel zu allerlei *beliebigen* Zwecken, von deren keinem sie bestimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Absicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indessen doch *möglich* ist, daß er sie einmal haben möchte, und diese Sorgfalt ist so groß, daß sie darüber gemeiniglich verabsäumen, ihnen das Urteil über den Wert der Dinge, die sie sich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen.

Es ist gleichwohl *ein* Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (sofern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben *können*, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit *haben*, und das ist die Absicht auf *Glückseligkeit*. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist *assertorisch*. Man darf ihn nicht bloß als notwendig zu einer ungewissen, bloß möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört. Nun kann man die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein *Klugheit* im engsten Verstande nennen. Also ist der Imperativ, der sich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückseligkeit bezieht, d. i. die Vorschrift der Klugheit, noch immer *hypothetisch*; die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten.

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgendeine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung,

der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen.

Das Wollen nach diesen dreierlei Prinzipien wird auch durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden. Um diese nun auch merklich zu machen, glaube ich, daß man sie in ihrer Ordnung am angemessensten so benennen würde, wenn man sagte: sie wären entweder Regeln der Geschicklichkeit, oder Ratschläge der Klugheit, oder Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit. Denn nur das Gesetz führt den Begriff einer unbedingten, und zwar objektiven und mithin allgemein gültigen Notwendigkeit bei sich, und Gebote sind Gesetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleistet werden muß. Die Ratgebung enthält zwar Notwendigkeit, die aber bloß unter subjektiver gefälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann; dagegen der kategorische Imperativ durch keine Bedingung eingeschränkt wird und als absolut-, obgleich praktisch-notwendig ganz eigentlich ein Gebot heißen kann. Man könnte die ersteren Imperative auch technisch (zur Kunst gehörig), die zweiten pragmatisch (zur Wohlfahrt), die dritten moralisch (zum freien Verhalten überhaupt, d. i. zu den Sitten gehörig) nennen.

Nun entsteht die Frage: wie sind alle diese Imperative möglich? Diese Frage verlangt nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, welche der Imperativ gebietet, sondern wie bloß die Nötigung des Willens, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt, gedacht werden könne. Wie ein Imperativ der Geschicklichkeit möglich sei, bedarf wohl keiner besonderen Erörterung. Wer den Zweck will, will (sofern die Vernunft auf seine Handlungen entscheidenden Einfluß hat) auch das dazu unentbehrlich notwendige Mittel, das in seiner Gewalt ist. Dieser Satz ist, was das Wollen betrifft, analytisch; denn in dem Wollen eines Objekts als meiner Wirkung wird schon meine Kausalität als handelnder Ursache, d. i. der Gebrauch der Mittel, gedacht, und der Imperativ zieht den Begriff notwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriff eines Wollens dieses Zwecks heraus (die Mittel selbst zu einer vorgesetzten Absicht zu bestimmen, dazu gehören allerdings synthetische Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Aktus des Willens, sondern das Objekt wirklich zu machen). Daß, um eine Linie nach einem sicheren Prinzip in zwei gleiche Teile zu teilen, ich aus den Enden derselben zwei Kreuzbogen machen müsse, das lehrt die Mathematik freilich nur durch synthetische Sätze; aber daß, wenn ich weiß, durch solche Handlung allein könne die gedachte Wirkung geschehen, ich, wenn ich die Wirkung vollständig will, auch die Handlung wolle, die dazu erforderlich ist, ist ein analytischer Satz; denn etwas als eine auf gewisse Art durch mich mög-

liche Wirkung und mich in Ansehung ihrer auf dieselbe Art handelnd vorstellen, ist ganz einerlei.

Die Imperativen der Klugheit würden, wenn es nur so leicht wäre, einen bestimmten Begriff von Glückseligkeit zu geben, mit denen der Geschicklichkeit ganz und gar übereinkommen und ebensowohl analytisch sein. Denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Allein es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle. Die Ursache davon ist: daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d. i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden, daß gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist. Nun ist's unmöglich, daß das ein-einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle. Will er Reichtum, wieviel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich dadurch nicht auf den Hals ziehen! Will er viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daß es nicht ein langes Elend sein würde? Will er wenigstens Gesundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausschweifung abgehalten, darein unbeschränkte Gesundheit würde haben fallen lassen, usw. Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgendeinem Grundsatze mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, darum weil hierzu Allwissenheit erforderlich sein würde. Man kann also nicht nach bestimmten Prinzipien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung usw., von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern. Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten, d. i. Handlungen objektiv als praktisch-*notwendig* darstellen können, daß sie eher für Anratungen (consilia) als Gebote (praecepta) der Vernunft zu halten sind, daß die Aufgabe: sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlung die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werde, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich

sei, der im strengen Verstande geböte, das zu tun, was glücklich macht, weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der Tat unendlichen Reihe von Folgen erreicht würde. Dieser Imperativ der Klugheit würde indessen, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch-praktischer Satz sein; denn er ist von dem Imperativ der Geschicklichkeit nur darin unterschieden, daß bei diesem der Zweck bloß möglich, bei jenem aber gegeben ist; da beide aber bloß die Mittel zu demjenigen gebieten, von dem man voraussetzt, daß man es als Zweck wollte: so ist der Imperativ, der das Wollen der Mittel für den, der den Zweck will, gebietet, in beiden Fällen analytisch. Es ist also in Ansehung der Möglichkeit eines solchen Imperativs auch keine Schwierigkeit.

Dagegen, wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich sei, ist ohne Zweifel die einzige einer Auflösung bedürftige Frage, da er gar nicht hypothetisch ist und also die objektiv-vorgestellte Notwendigkeit sich auf keine Voraussetzung stützen kann, wie bei den hypothetischen Imperativen. Nur ist immer hierbei nicht aus der Acht zu lassen, daß es durch kein Beispiel, mithin empirisch, auszumachen sei, ob es überall irgendeinen dergleichen Imperativ gebe, sondern zu besorgen, daß alle, die kategorisch scheinen, doch versteckterweise hypothetisch sein mögen. Z. B. wenn es heißt: du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zu Vermeidung irgendeines anderen Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den Kredit bringst; sondern eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder, bloß durchs Gesetz, bestimmt werde, ob es gleich so scheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen? Auf solchen Fall aber würde der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der Tat nur eine pragmatische Vorschrift sein, die uns auf unseren Vorteil aufmerksam macht und uns bloß lehrt, diesen in acht zu nehmen.

Wir werden also die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs gänzlich a priori zu untersuchen haben, da uns hier der Vorteil nicht zu

statten kommt, daß die Wirklichkeit desselben in der Erfahrung gegeben und also die Möglichkeit nicht zur Festsetzung, sondern bloß zur Erklärung nötig wäre. Soviel ist indessen vorläufig einzusehen: daß der kategorische Imperativ allein als ein praktisches Gesetz laute, die übrigen insgesamt zwar Prinzipien des Willens, aber nicht Gesetze heißen können: weil, was bloß zur Erreichung einer beliebigen Absicht zu tun notwendig ist, an sich als zufällig betrachtet werden kann, und wir von der Vorschrift jederzeit los sein können, wenn wir die Absicht aufgeben, dahingegen das unbedingte Gebot dem Willen kein Belieben in Ansehung des Gegenteils frei läßt, mithin allein diejenige Notwendigkeit bei sich führt, welche wir zum Gesetze verlangen.

Zweitens ist bei diesem kategorischen Imperativ oder Gesetze der Sittlichkeit der Grund der Schwierigkeit (die Möglichkeit desselben einzusehen) auch sehr groß. Er ist ein synthetisch-praktischer Satz a priori, und da die Möglichkeit der Sätze dieser Art einzusehen so viel Schwierigkeit im theoretischen Erkenntnisse hat, so läßt sich leicht abnehmen, daß sie im praktischen nicht weniger haben werde.

Bei dieser Aufgabe wollen wir zuerst versuchen, ob nicht vielleicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs auch die Formel desselben an die Hand gebe, die den Satz enthält, der allein ein kategorischer Imperativ sein kann; denn wie ein solches absolutes Gebot möglich sei, wenn wir auch gleich wissen, wie es lautet, wird noch besondere und schwere Bemühung erfordern, die wir aber zum letzten Abschnitte aussetzen.

Wenn ich mir einen *hypothetischen* Imperativ überhaupt denke, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten werde: bis mir die Bedingung gegeben ist. Denke ich mir aber einen *kategorischen* Imperativ, so weiß ich sofort, was er enthalte. Denn da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*

Wenn nun aus diesem einigen Imperativ alle Imperativen der Pflicht als aus ihrem Prinzip abgeleitet werden können, so werden wir, ob wir es gleich unausgemacht lassen, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sei, doch wenigstens anzeigen können, was wir dadurch denken und was dieser Begriff sagen wolle.

Weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was eigentlich Natur im allgemeinsten Verstande (der Form nach), d. i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.

Kritik der praktischen Vernunft

Von Immanuel Kant*)

Unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft kann man nicht die Art (sowohl im Nachdenken als im Vortrage) mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf ein wissenschaftliches Erkenntnis derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im theoretischen eigentlich allein Methode nennt (denn populäres Erkenntnis bedarf einer Manier, Wissenschaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Prinzipien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntnis allein ein System werden kann). Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Wert geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objektiv-notwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen; weil sonst zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich, muß es jedermann vorkommen, daß auch subjektiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüt haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken und kräftigere Entschließungen hervorzubringen, das Gesetz, aus reiner Achtung für dasselbe, jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende

*) Vgl. Deussen, S. 250—274.

Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleißnerei, das Gesetz würde gehaßt, oder wohl gar verachtet, indessen doch um eigenen Vorteils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen sein, der Geist derselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urteile nicht ganz von der Vernunft losmachen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, daß wir uns an den Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserem Wahne nach, mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich bloß nach dem richtete, was man tut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es tut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede sein, daß, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüt zuerst ins Gleis des Moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vorteil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein, sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung getan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüte eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, loszureißen, und in der Unabhängigkeit seiner intelligibelen Natur und der Seelengröße, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüts, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesses, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zustande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objektiv-praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjektiv-praktisch zu machen, keinen Abbruch tue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre. Denn, da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von

ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweistümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und danach die Methode der Gründung und Kultur echter moralischer Gesinnungen, mit wenigem, entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht bloß aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmern bestehen, acht hat, so bemerkt man, daß, außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nämlich das Räsonieren, darin Platz findet; weil das erstere, wenn es Neuigkeit und, mit ihr, Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das zweite aber leicht schal wird. Unter allem Räsonnieren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald Langeweile haben, erregt, und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Wert dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgendeiner Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdrießlich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, alles, was die Reinigkeit der Absicht, und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern, oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objekte der Spekulation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurteilungen oft den Charakter der über andere urteilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornehmlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, was von dieser oder jener Tat derselben erzählt wird, wider alle kränkenden Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Wert der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu verteidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Wert anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen, um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des echten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischen sehr sinkt, und Demut nicht etwa bloß gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Verteidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen das mehrenteils ansehen, daß sie ihr da, wo sie die Vermutung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen

Beispielen ihre Wahrhaftigkeit bestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloßes Hirngespinst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiß nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen bloß moralischen Katechismus zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeiten in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurteilung ihrer Zöglinge in Tätigkeit setzten, um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Spekulation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urteilskraft fühlt, nicht wenig interessiert finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, daß die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur als ein Spiel der Urteilskraft, in welchem Kinder miteinander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der anderen Seite zurücklassen werde, welche, durch bloße Gewohnheit solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter e d l e r (überverdienstlicher Handlungen, mit welchen unsere empfindsamen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles bloß auf Pflicht und den Wert, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewußtsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muß, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das Überschwenglich-Große viel zugute tun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein scheint, freisprechen*).

---

*) Handlungen, aus denen große uneigennützige, teilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz ratsam. Aber man muß hier nicht sowohl auf die S e e l e n e r h e b u n g, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die H e r z e n s u n t e r w e r f u n g unter P f l i c h t, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt,

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die *reine* Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muß ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, daß es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurteilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu sein, notwendig so urteilen müßte. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nichts vermögenden Person (wie etwa Anna von Bolen auf Anklage Heinrich VIII. von England) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. große Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird bloßen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn (der ohne Vermögen ist) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maß des Leidens voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äußerster Not und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn *um Nachgiebigkeit anflehend*, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls, für Mitleid sowohl als eigene Not, in einem Augenblick, darin er wünscht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend, vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der bloßen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur größten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können (obzwar freilich nicht in seinem Zustande), erhoben werden; und gleichwohl ist

---

aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die sein, daß man, durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung, Vorteile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen), um durch die eigenliebige Einbildung des *Verdienstlichen* den Gedanken an *Pflicht* nicht zu verdrängen.

hier die Tugend nur darum so viel wert, weil sie so viel kostet, nicht weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, daß man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muß die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, daß, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluß ausüben soll, sie diesen nur sofern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muß ein Hindernis gewesen sein. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hindernis, dem moralischen Gesetze Einfluß aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, daß selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdann eben diese Achtung fürs Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Großmut und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das Gemüt des Zuschauers die größte Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluß aufs Gemüt haben müsse.

In unseren Zeiten, wo man mit schmelzenden weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmaßungen über das Gemüt mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessenere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nötiger als jemals. Kindern Handlungen als edele, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurteilung derselben so weit zurück sind, so heißt das soviel, als sie beizeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrtern und erfahrenern Teil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachteiliger, wenigstens von keiner echten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle Gefühle, vornehmlich die, so ungewohnte Anstrengung be-

wirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind, und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung tun, sonst tun sie nichts; indem das Herz natürlicherweise zu seiner natürlichen gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. G r u n d s ä t z e müssen auf Begriffe errichtet werden, auf allen anderen Grundlagen können nur Anwandlungen zustande kommen, die der Person keinen moralischen Wert, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjektiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objektiven Gesetzen der Sittlichkeit stehenbleiben, um sie zu bewundern und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehöre, daran er natürlicherweise gewohnt ist, sondern wie es ihn nötigt, dieses oft, nicht ohne Selbstverleugnung zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich, mit unaufhörlicher Besorgnis des Rückfalls, nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Laßt uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und großmütiger Handlung mehr subjektiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn diese bloß als Pflicht im Verhältnis auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da jemand, mit der größten Gefahr des Lebens, Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei selbst sein Leben einbüßt, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und größtenteils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von P f l i c h t g e g e n s i c h s e l b s t, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die großmütige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sei, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerläßliche Pflicht, deren Übertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt, und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füßen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der

Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Wert haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch ein solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, daß die menschliche Natur zu einer großen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegenteil aufbringen mag, fähig sei. Juvenal stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden läßt:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer: ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihilfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen, und sich bewußt werden, daß man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, und sagt, daß man es tun solle, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewußtsein des Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenngleich nicht immer mit Effekt verbunden, der aber doch auch, durch die öftere Beschäftigung mit derselben, und die anfangs kleineren Versuche ihres Gebrauchs, Hoffnung zu seiner Bewirkung gibt, um in uns nach und nach das größte, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu tun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigene, sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objektiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäß sei; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches bloß einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand gibt, von dem unterscheidet, welches in der Tat verbindend ist (leges obligandi a legibus obligantibus), (wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das Bedürfnis der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das Letztere wesentliche, das Erstere aber nur außerwesentliche Pflichten vorschreibt,) und so verschiedene Pflichten, die in

einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punkt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muß, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjektiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als Tat, sondern auch sittlichen Wert, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe. Nun ist kein Zweifel, daß diese Übung, und das Bewußtsein einer daraus entspringenden Kultur unserer bloß über das Praktische urteilenden Vernunft, ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntniskräfte empfinden läßt, welchen vornehmlich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, a priori nach Prinzipien zu bestimmen was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen anfangs anstößig sind, endlich lieb, wenn er die große Zweckmäßigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und Leibniz brachte ein Insekt, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohltat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urteilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntniskräfte fühlen läßt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht bloß, daß man sich gerne mit einer solchen Beurteilung unterhält, und gibt der Tugend, oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen, eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird (laudatur et alget); wie alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewußtsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch anderen mitteilen läßt, wobei gleichwohl die Existenz des Objekts uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Tierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweite Übung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen, die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, sofern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfließen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtsein seiner Freiheit aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch,

daß sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüt für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit insgeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschließungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, daß gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschließung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluß habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiß, daß das Unrecht auf meiner Seite sei, und obgleich das freie Geständnis desselben, und die Anerbietung zur Genugtuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmäßigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so großen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewußtsein einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit sich selbst genug zu sein, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Wert, den uns die Befolgung desselben empfinden läßt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewußtsein unserer Freiheit. Auf diese wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheut, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten.

Ich habe hiermit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte, und so ein weitläufiges Geschäft ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluß

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkel-

heiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.

Allein, Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu tun, um diese, auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art, anzustellen? Beispiele mögen hierbei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwicklung und Kultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Teil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füße, sich von selbst, vermittelst der öfteren Ausübung, findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu tun vorhat, und sie nicht anders, als im Gleise einer vorher wohl überdachten Me-

thode, ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurteilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und, mit dieser, zugleich einen, ohne Vergleichung, glücklicheren Ausgang. Der Fall eines Steines, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äußernde Kräfte aufgelöst, und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die, bei fortgehender Beobachtung, hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber, zurückgehen zu müssen, fürchten darf.

Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anrätig sein, und Hoffnung zu ähnlichem gutem Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch-urteilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein, und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewißheit kennbar machen, und so, teils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurteilung, teils (welches weit nötiger ist) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntnis der Natur, geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen, und andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung, allererst recht hell einleuchten können.

Kritik der Urteilskraft

von Immanuel Kant*)

Analytik des Schönen

Erstes Moment

des Geschmacksurteils**) der Qualität nach

§ 1. Das Geschmacksurteil ist ästhetisch

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann. Alle Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objektiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung): nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmäßiges, zweckmäßiges Gebäude mit seinem Erkenntnisvermögen (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart) zu befassen, ist ganz etwas anders, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewußt zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subjekt, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen, welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurteilungsvermögen gründet,

---

*) Vgl. Deussen, S. 274—284.

**) Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: daß er das Vermögen der Beurteilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muß die Analyse der Urteile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf die Urteilskraft in ihrer Reflexion acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Funktionen zu urteilen, aufgesucht (denn im Geschmacksurteile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten). Die der Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

das zum Erkenntnis nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjekte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüt im Gefühl seines Zustandes bewußt wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urteile können empirisch (mithin ästhetisch) sein, das Urteil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urteile auf das Objekt bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urteile lediglich auf das Subjekt (sein Gefühl) bezogen, so sind sie sofern jederzeit ästhetisch.

§ 2. Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns, oder irgend jemand, an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne, sondern wie wir sie in der bloßen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurteilen. Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder, wie jener Irokesische Sachem, ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf die Eitelkeit der Großen auf gut Rousseauisch schmälen, welche den Schweiß des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden, ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug ist. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen, nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir von Wohgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei *schön*, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacks-

urteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten*) Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornehmlich wenn wir zugleich gewiß sein können, daß es nicht mehr Arten des Interesses gebe, als die soeben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§ 3. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhnliche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen (sagt oder denkt man), ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist alles, was gefällt, eben hierin, daß es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu andern angenehmen Empfindungen anmutig, lieblich, ergötzend, erfreulich usw). Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche der Neigung, oder Grundsätze der Vernunft, die den Willen, oder bloße reflektierte Formen der Anschauung, die die Urteilskraft bestimmen, was die Wirkung aufs Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes, und, da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muß, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werts zumuten, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an, und da nur die Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Torheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen; weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, das für jedermann das Vergnügen ist.

---

*) Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reine moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnis gehörige Rezeptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im erstern aber lediglich auf das Subjekt bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, dadurch sich das Subjekt selbst erkennt.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objektive Vorstellung der Sinne, und, um nicht immer Gefahr zu laufen, mißgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur *objektiven* Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die Annehmlichkeit derselben aber zur *subjektiven* Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird; d. i. zum Gefühl, dadurch der Gegenstand als Objekt des Wohlgefallens (welches kein Erkenntnis desselben ist) betrachtet wird.

Daß nun mein Urteil über einen Gegenstand, dadurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, daß es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das bloße Urteil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Objekt affiziert wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht bloß sagt, es *gefällt*, sondern es *vergnügt*. Es ist nicht ein bloßer Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört sogar kein Urteil über die Beschaffenheit des Objekts, daß diejenigen, so immer nur auf das Genießen ausgehen (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet), sich gerne alles Urteilens überheben.

§ 4. *Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden*

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Wir nennen einiges *wozu gut*, (das Nützliche) was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber *an sich gut*, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zweckes, mithin das Verhältnis der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am *Dasein* eines Objekts oder einer Handlung, d. i. irgendein Interesse enthalten.

Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht ineinander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerkes, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Guten muß von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgendeinem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhangen, und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, das ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut; welches ungefähr soviel heißt, als dauerhaft angenehm oder gut sein, ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, daß dieses bloß eine fehlerhafte Wortvertauschung sei, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigentümlich anhängen, keineswegs gegeneinander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muß allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Daß dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich g u t nenne, ist daraus zu ersehen, daß beim Guten immer die Frage ist, ob es bloß mittelbar-gut oder unmittelbar-gut (ob nützlich oder an sich gut) sei, da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Ebenso ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andere Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, daß es nicht gut sei, weil es zwar unmittelbar den Sinnen b e h a g t, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaus sieht, betrachtet, mißfällt. Selbst in der Beurteilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber, um zu sagen, daß sie gut sei, muß man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich daß sie ein Zustand ist, der uns zu allen unseren Geschäften aufgelegt macht. Aber von der Glückseligkeit glaubt endlich doch jedermann die größte Summe (der Menge sowohl als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens, ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist

Genuß. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es töricht, skrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbsttätigkeit und unser eigen Wirken erlangt wäre. Daß aber eines Menschen Existenz an sich einen Wert habe, der nur bloß lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist) um zu genießen, sogar wenn er dabei andern, die alle ebensowohl nur aufs Genießen ausgehen, als Mittel dazu aufs beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genösse, dazu wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er tut, ohne Rücksicht auf Genuß, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Wert und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut*).

Aber, unerachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein: daß sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme, § 3, und das mittelbare Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgendeiner Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Objekt des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§ 5. Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, stimulos), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welche nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt. Daher ist das Geschmacksurteil bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit Gefühl

*) Eine Verbindlichkeit zum Genießen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muß also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele bloß das Genießen haben, dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer sogenannter himmlischer Genuß wäre.

der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten, voneinander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Komplazenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heißt jemandem das, was ihn vergnügt, schön was ihm bloß gefällt, gut was geschätzt, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere, Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens, das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und freies Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, sowohl das der Sinne, als das der Vernunft, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Beifall sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung, oder Gunst, oder Achtung. Denn Gunst ist das einzige freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und der, so durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Aufnehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist; mithin beweist ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht. Ebenso gibt es Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es auch weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei, und Geschmack in seiner Aufführung (oder Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen

Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.

Zweites Moment

des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach

§ 6. Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hinge, und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem andern voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch (durch Begriffe vom Objekte eine Erkenntnis desselben ausmachen) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und bloß eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subjekt enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Ähnlichkeit hat, daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust und Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteile nicht verbunden ist). Folglich muß dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muß damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein.

§ 7. Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein jeder: daß sein Urteil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, daß er ihm gefalle, sich auch bloß auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, daß, wenn er sagt, der Kanariensekt ist angenehm, ihm ein anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: er ist mir angenehm, und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch dem, was für Augen und Ohren jedem angenehm sein mag. Dem einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem andern tot und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der andere den von den Saiteninstrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten um das Urteil anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten, wäre Torheit, und in Ansehung des Angenehmen gilt also der Grundsatz: ein jeder hat seinen besondern Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte, dieser Gegenstand (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Konzert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurteilung aufgestellt ist, ist für mich schön. Denn er muß es nicht schön nennen, wenn es bloß ihm gefällt. Einen Reiz und Annehmlichkeit mag für ihn vieles haben, darum bekümmert sich niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so mutet er andern eben dasselbe Wohlgefallen zu, er urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher, die Sache ist schön, und rechnet nicht etwa darum auf anderer Einstimmung in sein Urteil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmals mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urteilen und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, daß sie ihn haben sollen, und sofern kann man nicht sagen: ein jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde soviel sagen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urteil, welches auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, daß in der Beurteilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, andern ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn;

sondern als Beurteilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von jemandem, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiß, daß es ihnen insgesamt gefällt: er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur komparativ genommen; und da gibt es nur generale (wie die empirischen alle sind), nicht universale Regeln, welche letzteren das Geschmacksurteil über das Schöne sich unternimmt oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urteil in Beziehung auf die Geselligkeit, sofern sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urteile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für jedermann Anspruch, allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen noch beim Schönen der Fall ist.

§ 8. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurteile nur als subjektiv vorgestellt

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urteils, die sich in einem Geschmacksurteile antreffen läßt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transzendental-Philosophen, welche seine nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre.

Zuerst muß man sich davon völlig überzeugen: daß man durch das Geschmacksurteil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande jedermann ansinne, ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen (denn da wäre es das Gute), und daß dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit, so wesentlich zu einem Urteile gehöre, dadurch wir etwas für schön erklären, daß, ohne dieselbe dabei zu denken, es niemand in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu brauchen, sondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man jeglichen seinen Kopf für sich haben läßt und keiner dem andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurteile zumutet, welches doch im Geschmacksurteile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnengeschmack, den zweiten den Reflexionsgeschmack nennen: sofern der erstere bloß Privaturteile, der zweite aber vorgebliche gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urteile über einen Gegenstand, bloß in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühl der Lust und Unlust, fällt. Nun ist es doch befremdlich, daß, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, daß sein Urteil (der Lust oder Unlust an irgend etwas) nicht allgemein

gelte, sondern jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung andern nicht eben anzusinnen (ob sich gleich wirklich öfters eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urteilen vorfindet), der Reflexionsgeschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urteils (über das Schöne) für jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könne (welches er auch wirklich tut) sich Urteile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der Tat für jedes seiner Geschmacksurteile jedermann zumutet, ohne daß die Urteilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besondern Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, daß eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objekte (wenn gleich nur empirischen) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d. i. keine objektive Quantität des Urteils, sondern nur eine subjektive enthalte, für welche ich auch den Ausdruck G e m e i n g ü l t i g k e i t, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnisvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subjekt bezeichnet gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urteils bedienen, wenn man nur dazusetzt o b j e k t i v e Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der bloß subjektiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein o b j e k t i v a l l g e m e i n g ü l t i g e s Urteil auch jederzeit subjektiv, d. i. wenn das Urteil für alles, was unter einem gegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt: aber von einer s u b j e k t i v e n A l l g e m e i n g ü l t i g k e i t, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, läßt sich nicht auf die logische schließen; weil jene Art Urteile gar nicht auf das Objekt geht. Eben darum aber muß auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urteile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sie das Prädikat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objekts in seiner logischen ganzen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch eben dasselbe über die ganze Sphäre der Urteilenden ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurteile e i n z e l n e Urteile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muß, und doch nicht durch Begriffe, so kann es nicht die Quantität eines objektiv-gemeingültigen Urteils haben, obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objekts des Geschmacksurteils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urteil

daraus werden kann, z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurteil für schön. Dagegen ist das Urteil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht bloß als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urteil ausgesagt. Nun ist das Urteil: die Rose ist (im Gebrauche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern Sinnenurteil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin: daß das Geschmacksurteil eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für jedermann bei sich führt, welche im Urteile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urteile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht bloß ästhetische Allgemeinheit, denn sie gelten vom Objekt, als Erkenntnisse desselben, und darum für jedermann.

Wenn man Objekte bloß nach Begriffen beurteilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genötigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei, dazu läßt man sich sein Urteil durch keine Gründe oder Grundsätze abschwatzen. Man will das Objekt seinen eigenen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge, und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, so glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben und macht Anspruch auf den Beitritt von jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für ihn allein und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, daß in dem Urteile des Geschmacks nichts postuliert wird, als eine solche allgemeine Stimme, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe, mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urteils, das zugleich als für jedermann gültig betrachtet werden könne. Das Geschmacksurteil selber postuliert nicht jedermanns Einstimmung (denn das kann nur ein logisch allgemeines, weil es Gründe anführen kann, tun); es sinnet nur jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen er die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht). Daß der, welcher ein Geschmacksurteil zu fällen glaubt, in der Tat dieser Idee gemäß urteile, kann ungewiß sein; aber daß er es doch darauf beziehe, mithin daß es ein Geschmacksurteil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an; für sich selbst aber kann er durch das bloße Bewußtsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was

ihm noch übrigbleibt, davon gewiß werden, und das ist alles, wozu er sich die Beistimmung von jedermann verspricht, ein Anspruch, dazu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt sein würde, wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geschmacksurteil fällt.

§ 9. Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor der Beurteilung des Gegenstandes, oder diese vor jenem vorhergehe

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mitteilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurteile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die bloße Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, dadurch der Gegenstand *gegeben wird*, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche als subjektive Bedingung des Geschmacksurteils, demselben zugrunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muß. Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden, als Erkenntnis und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntnis gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objektiv und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genötigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urteils über diese allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellung bloß subjektiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer als der Gemütszustand sein, der im Verhältnisse der Vorstellungskräfte zueinander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntnis überhaupt beziehen.

Die Erkenntniskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hierbei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine besondere Erkenntnisregel einschränkt. Also muß der Gemütszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte an einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntnis werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs der die Vorstellungen vereinigt, und dieser Zustand eines freien Spiels der Erkenntnisvermögen,

bei einer Vorstellung dadurch ein Gegenstand gegeben wird, muß sich allgemein mitteilen lassen, weil Erkenntnis, als Bestimmung des Objekts, womit gegebene Vorstellungen (in welchem Subjekte es auch sei) zusammen stimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für jedermann gilt.

Die subjektive allgemeine Mitteilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurteile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen, stattfinden soll, kann nichts anders als der Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen) sein, indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntnis überhaupt schickliche subjektive Verhältnis ebensowohl für jedermann gelten und folglich allgemein mitteilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntnis ist, die doch immer auf jenem Verhältnis als subjektiver Bedingung beruht.

Diese bloß subjektive (ästhetische) Beurteilung des Gegenstandes, oder der Vorstellung, dadurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnivermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjektive Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Daß, seinen Gemütszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnisvermögen, mitteilen zu können, eine Lust bei sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichthin dartun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muten wir jedem andern im Geschmacksurteile als notwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen, da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjekts für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urteile a priori möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der mindern Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte untereinander im Geschmacksurteile bewußt werden, ob ästhetisch durch den bloßen innern Sinn und Empfindung, oder intellektuell durchs Bewußtsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen.

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlaßt, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objekts vereinigte,

so wäre das Bewußtsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven Schematismus der Urteilskraft, wovon die Kritik handelt). Aber das Urteil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefällt, mithin kein Geschmacksurteil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurteil, unabhängig von Begriffen, das Objekt in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädikats der Schönheit. Also kann jene subjektive Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen (Einbildungskraft und des Verstandes) zu unbestimmter, aber doch, vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung, einhelliger Tätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntnis überhaupt gehört, ist die Empfindung, deren allgemeine Mitteilbarkeit das Geschmacksurteil postuliert. Ein objektives Verhältnis kann zwar nur gedacht, aber, wenn es seinen Bedingungen nach subjektiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüt empfunden werden, und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnisvermögen überhaupt) ist auch kein anderes Bewußtsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemütskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzelne und ohne Vergleichung mit andern, dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnisvermögen in die proportionierte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern, und daher auch als für jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urteilen bestimmt ist, gültig halten.

Aus dem zweiten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geschmacksurteile nach der **Relation** der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird

§ 10. Von der Zweckmäßigkeit überhaupt

Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen) erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines

Objekts ist die Zweckmäßigkeit (forma finalis). Wo also nicht etwa bloß die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzteren möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache und geht vor der letzteren vorher. Das Bewußtsein der Kausalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjekts es in demselben zu erhalten, kann hier im allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; dagegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegenteile zu bestimmen den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäß zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein. Zweckmäßig aber heißt ein Objekt, oder Gemütszustand, oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht notwendig voraussetzt, bloß darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Kausalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursache dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit, nur indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nötig, durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmäßigkeit der Form nach, auch ohne daß wir ihr einen Zweck (als die Materie des nexus finalis) zum Grunde legen, wenigstens beobachten, und an Gegenständen, wiewohl nicht anders als durch Reflexion, bemerken.

§ 11. Das Geschmacksurteil hat nichts als die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes (oder Vorstellungsart desselben) zum Grunde

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urteils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurteil kein subjektiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung eines objektiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Prinzipien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten, kann das Geschmacksurteil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnisurteil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äußern Möglichkeit des Gegenstandes, durch diese

oder jene Ursache, sondern bloß das Verhältnis der Vorstellungskräfte zueinander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältnis in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurteil zugleich als für jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts anders als die subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewußt sind, das Wohlgefallen, welches wir ohne Begriff als allgemein mitteilbar beurteilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils ausmachen.

§ 12. Das Geschmacksurteil beruht auf Gründen a priori

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung mit irgendeiner Vorstellung (Empfindung oder Begriff) als ihrer Ursache a priori auszumachen, ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein besonderes Kausalverhältnis, welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit a posteriori und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung (als eine besondere und eigentümliche Modifikation dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will) von allgemeinen sittlichen Begriffen a priori abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Kausalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit des Subjekts beruhte, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses *Gefühl* von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern bloß die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet, der Gemütszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus; welches letztere nur alsdann angenommen werden müßte, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetzte hervorginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer bloßen Erkenntnis vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urteile bewandt; nur daß sie hier bloß kontemplativ und, ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken, im moralischen aber praktisch ist. Das Bewußtsein

der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es ein Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder, wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellektuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Kausalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellungen selbst und die Beschäftigung der Erkenntniskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert, welches derjenigen Verweilung analogisch (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüt passiv ist.

§ 13. Das reine Geschmacksurteil ist von Reiz und Rührung unabhängig

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurteil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornehmlich, wenn es nicht, so wie das Interesse der Vernunft, die Zweckmäßigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf diese gründet; welches letztere allemal im ästhetischen Urteile über etwas, sofern es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urteile, die so affiziert sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder so viel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maßstabe seines Beifalls macht.

Indessen werden Reize doch öfters nicht allein zur Schönheit (die doch eigentlich bloß die Form betreffen sollte) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar für sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben: ein Mißverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben läßt.

Ein Geschmacksurteil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluß haben (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden

lassen), welches also bloß die Zweckmäßigkeit der Formen zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurteil.

§ 14. Erläuterung durch Beispiele

Ästhetische Urteile können, ebensowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingeteilt werden. Die ersteren sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande, oder Vorstellungsart desselben, aussagen; jene sind Sinnenurteile (materiale ästhetische Urteile), diese (als formale) allein eigentliche Geschmacksurteile.

Ein Geschmacksurteil ist also nur sofern rein, als kein bloß empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird, dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Anteil an dem Urteile haben, dadurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun tun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den Reiz nicht bloß zum notwendigen Ingredienz der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine bloße Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloßer Ton (zum Unterschiede vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den meisten an sich für schön erklärt, obzwar beide bloß die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung, zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienten. Allein man wird doch zugleich bemerken, daß die Empfindungen der Farbe sowohl als des Tons sich nur sofern für schön gehalten zu werden berechtigt halten, als beide rein sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewißheit allgemein mitteilen läßt, weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjekten als einstimmig und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines andern sich schwerlich bei jedermann als auf gleiche Art beurteilt annehmen läßt.

Nimmt man, mit Euler, an, daß die Farben gleichzeitig aufeinander folgende Schläge (pulsus) des Äthers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüt nicht bloß durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmäßige Spiel der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehmen (woran ich doch gar sehr zweifle), so würden Farbe und Ton nicht bloße Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet: daß die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört bloß zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart (ob, und welche Farbe oder ob, und welcher Ton sie vorstelle) abstrahieren kann. Daher werden alle einfachen Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht, eben darum, weil, da sie nicht einfach sind, man keinen Maßstab der Beurteilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, sofern sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könne erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem echten unbestochenen gründlichen Geschmacke sehr nachteiliger Irrtum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüt durch die Vorstellung des Gegenstandes, außer dem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessieren und so dem Geschmacke und dessen Kultur zur Anpreisung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie tun wirklich dem Geschmacksurteile Abbruch; wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurteilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, daß sie dazu beitrügen, daß sie vielmehr, als Fremdlinge, nur sofern sie jene schöne Form nicht stören, wenn Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja in allen bildenden Künsten, der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern bloß, was durch seine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriß illuminieren, gehören zum Reiz, den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung beliebt, aber nicht anschauungswürdig und schön machen, vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrenteils gar sehr eingeschränkt und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die schöne Form allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äußern sowohl als mittelbar auch des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel, im letzteren Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume die Mimik und der Tanz) oder Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Instruments, kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Komposition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurteils aus, und daß die Reinigkeit der Farben sowohl als der Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizu-

tragen scheint, will nicht so viel sagen, daß sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben.

Selbst was man Zieraten (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äußerlich als Zutat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrößert, tut dieses doch auch nur durch seine Form: wie Einfassungen der Gemälde oder Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierat nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen, bloß um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen angebracht, so heißt er alsdann Schmuck und tut der echten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist) aber erfordert einen andern Maßstab der Beurteilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt, und so hat ein reines Geschmacksurteil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urteils, zum Bestimmungsgrunde.

§ 15. Das Geschmacksurteil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig

Die objektive Zweckmäßigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt: daß das Schöne, dessen Beurteilung eine bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorstellung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objektive Zweckmäßigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck, voraussetzt.

Die objektive Zweckmäßigkeit ist entweder die äußere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes. Daß das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urteils über Schönheit ist. Aber eine objektive innere Zweckmäßigkeit, d. i. Voll-

kommenheit, kommt dem Prädikate der Schönheit schon näher und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze, wenn sie verworren gedacht wird, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objektive Zweckmäßigkeit zu beurteilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks, und (wenn jene Zweckmäßigkeit nicht eine äußere [Nützlichkeit], sondern eine innere sein soll) den Begriff eines inneren Zwecks, der den Grund der inneren Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann: so wird, um sich eine objektive Zweckmäßigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, was es für ein Ding sein solle, vorangehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe (welcher die Regel der Verbindung dessen an ihm gibt) ist die qualitative Vollkommenheit eines Dinges, welche von der quantitativen, als der Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden und ein bloßer Größenbegriff (der Allheilt) ist, bei dem, was das Ding sein solle, schon zum voraus als bestimmt gedacht und nur ob alles dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt was es sein solle) gibt, für sich, ganz und gar keine objektive Zweckmäßigkeit zu erkennen; weil, da von diesem Einen als Zweck (was das Ding sein solle) abstrahiert wird, nichts als die subjektive Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden übrigbleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmäßigkeit des Vorstellungszustandes im Subjekt und in diesem eine Behaglichkeit desselben eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgendeines Objekts, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich daß er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die bloße Form gegeben wird. Eine formale objektive Zweckmäßigkeit aber ohne Zweck, d. i. die bloße Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird, wenn es auch bloß die Idee einer Gesetzmäßigkeit überhaupt wäre) sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurteil ein ästhetisches Urteil, d. i. ein solches, was auf subjektiven Gründen beruht und dessen Bestimmungsgrund kein

Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann. Also wird durch die Schönheit, als eine formale subjektive Zweckmäßigkeit, keineswegs eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale gleichwohl aber doch objektive Zweckmäßigkeit gedacht, und der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, die erste bloß ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann zwischen ihnen kein spezifischer Unterschied, sondern ein Geschmacksurteil ebensowohl ein Erkenntnisurteil wäre, als das Urteil, wodurch etwas für gut erklärt wird, so wie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt: daß der Betrug unrecht sei, sein Urteil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprinzipien gründen. Ich habe aber schon angeführt, daß ein ästhetisches Urteil einzig in seiner Art sei und schlechterdings kein Erkenntnis (auch nicht ein verworrenes) vom Objekt gebe, welches letztere nur durch ein logisches Urteil geschieht, da jenes hingegen die Vorstellung, dadurch ein Objekt gegeben wird, lediglich auf das Subjekt bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmäßige Form der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken gibt. Das Urteil heißt auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des inneren Sinnes) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemütskräfte ist, die nur empfunden werden kann. Dagegen wenn man verworrene Begriffe und das objektive Urteil, das sie zum Grunde hat, wollte ästhetisch nennen, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urteilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objekte vorstellte, welches beides sich widerspricht. Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand und, obgleich zum Geschmacksurteil, als ästhetischem Urteile, auch (wie zu allen Urteilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern der Bestimmung desselben und seiner Vorstellung (ohne Begriff), nach dem Verhältnis derselben auf das Subjekt und dessen inneres Gefühl, und zwar, sofern dieses Urteil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

§ 16. Das Geschmacksurteil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein

Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga), oder die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand

sein soll, die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die ersteren heißen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges, die andere wird als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit) Objekten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiß, außer dem Botaniker, schwerlich sonst jemand, und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt, nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urteilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgendeiner Art keine innere Zweckmäßigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urteile zum Grunde gelegt. Viele Vögel (der Papagei, der Kolibri, der Paradiesvogel), eine Menge Schaltiere des Meeres, sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen à la grecque, das Laubwerk zu Einfassungen, oder auf Papiertapeten usw. für sich nichts: sie stellen nichts vor, kein Objekt unter einem bestimmten Begriffe und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text, zu derselben Art zählen.

In der Beurteilung einer freien Schönheit (der bloßen Form nach) ist das Geschmacksurteil rein. Es ist kein Begriff von irgendeinem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objekte dienen und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt, daß dadurch die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, der bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit; und ist also bloß adhärierende Schönheit. Sowie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurteils verhinderte, so tut die Verbindung des Guten (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit, der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte, eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten doch regelmäßigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tätowieren tun, verschönern

können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre, und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanfteren Umriß der Gesichtsbildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den inneren Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, ein Wohlgefallen, das auf einem Begriffe gegründet ist; das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, dadurch der Gegenstand gegeben (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurteil, in Ansehung des letzteren, vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturteile, abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurteil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellektuellen darin, daß er fixiert wird, und ist zwar nicht allgemein, doch können ihm in Ansehung gewisser zweckmäßig bestimmter Objekte Regeln vorgeschrieben werden. Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern bloß der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Instrument der Absicht in Ansehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemütsstimmung, die sich selbst erhält und von subjektiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objektiv allgemeingültig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern, weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objekte (in Ansehung dessen was es sein soll) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjekte zusammenzuhalten, so gewinnt das gesamte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemütszustände zusammenstimmen.

Ein Geschmacksurteil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem inneren Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urteilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urteile davon abstrahierte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein richtiges Geschmacksurteil fällte, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurteilte, dennoch von dem anderen, der die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet (der auf den Zweck des Gegenstandes sieht) getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urteilen: der eine nach dem, was er vor den Sinnen, der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über

Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daß der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit wende, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurteil fälle.

§ 17. Vom Ideale der Schönheit

Es kann keine objektive Geschmacksregel, die durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben. Denn alles Urteil aus dieser Quelle ist ästhetisch, d. i. das Gefühl des Subjekts und kein Begriff eines Objekts, ist sein Bestimmungsgrund. Ein Prinzip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mitteilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Mißfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, soviel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände, ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermutung zureichende Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks, von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurteilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Produkte des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er andere nachahmt. Denn der Geschmack muß ein selbsteigenes Vermögen sein; der aber, so ein Muster nachahmt, zeigt sofern als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, sofern er dieses Muster selbst beurteilen kann*). Hieraus folgt aber, daß das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, eine bloße Idee sei, die jeder in sich selbst hervorbringen muß und danach er alles, was Objekt des Geschmacks, was Beispiel der Beurteilung durch Geschmack sei und selbst den Geschmack von jedermann beurteilen muß. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir

*) Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer toten und gelehrten Sprache abgefaßt sein; das erste, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden unvermeidlicher Weise trifft, daß edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem mutwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern ihre unveränderliche Regel hat.

gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber bloß ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? A priori oder empirisch? Imgleichen welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wohl zu bemerken, daß die Schönheit, zu der ein Ideal gesucht werden soll, keine *vage*, sondern durch einen Begriff von objektiver Zweckmäßigkeit *fixierte* Schönheit sein, folglich keinem Objekte eines ganz reinen, sondern zum Teil intellektuierten Geschmacksurteils angehören müsse, d. i. in welcher Art von Gründen der Beurteilung ein Ideal stattfinden soll, da muß irgendeine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die a priori den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruht. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht, läßt sich nicht denken. Aber auch von einer bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten usw. läßt sich kein Ideal vorstellen; vermutlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixiert sind, folglich die Zweckmäßigkeit beinahe so frei ist, als bei der *vagen* Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, der *Mensch*, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äußeren Wahrnehmung hernehmen muß, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurteilen kann, dieser *Mensch* ist also eines Ideals der *Schönheit*, so wie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der *Vollkommenheit*, unter allen Gegenständen in der Welt alleinfähig.

Hierzu gehören aber zwei Stücke: *erstlich* die ästhetische *Normalidee*, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaß seiner Beurteilung, als eines zu einer besonderen Tierspezies gehörigen Dinges, vorstellt; *zweitens* die *Vernunftidee*, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Prinzip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muß ihre Elemente zur Gestalt eines Tieres von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die größte Zweckmäßigkeit in der Konstruktion der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaß der ästhetischen Beurteilung jedes einzelnen dieser Spezies tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im ganzen, aber kein einzelnes abgesondert adäquat

ist, liegt doch bloß in der Idee des Beurteilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig in concreto dargestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermaßen begreiflich zu machen (denn wer kann der Natur ihr Geheimnis gänzlich ablocken?), wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist zu bemerken: daß, auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art, die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her, zurückzurufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes von einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch ein und derselben Art, zu reproduzieren, ja auch, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewußtsein, zu reproduzieren, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, und, durch die Kongruenz der mehreren von derselben Art, ein mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maße dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannespersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgröße urteilen, so läßt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine große Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) aufeinanderfallen, und, wenn es mir erlaubt ist, hierbei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminiert ist, da wird die mittlere Größe kenntlich, die sowohl der Höhe als Breite nach von den äußersten Grenzen der größten und kleinsten Staturen gleich weit entfernt ist; und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mäße, ihre Höhen unter sich und Breiten (und Dicken) für sich zusammen addierte und die Summe durch tausend dividierte. Allein die Einbildungskraft tut eben dieses durch einen dynamischen Effekt, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des inneren Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittleren Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase usw. gesucht wird, so ist diese Gestalt die Normalidee des schönen Mannes, in dem Lande, da diese Vergleichung angestellt wird; daher ein Neger notwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalten haben muß, als ein Weißer, der Chinese eine andere als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Rasse) würde es ebenso gehen. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln abgeleitet: sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurteilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise ver-

schiedenen, Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keineswegs das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlaßliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin bloß die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie mon Polyklets berühmten Doryphorus nannte, die Regel (eben dazu konnte auch Myrons Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden). Sie kann eben darum auch nichts Spezifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern bloß weil sie keiner Bedingung, unter der allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist bloß schulgerecht.

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein und dazu positiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und große Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, der sie nur beurteilen, vielmehr noch der sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweist sich daran: daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objekte zu mischen erlaubt und

*) Man wird finden, daß ein vollkommen regelmäßiges Gesicht, welches der Maler ihm wohl zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt; weil es nichts sagt; weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung, als das Spezifische einer Person ausdrückt. Das Charakteristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. h. welches der Normalidee (der Zweckmäßigkeit der Gattung) selbst Abbruch tut, heißt Karrikatur. Auch zeigt die Erfahrung: daß jene ganz regelmäßigen Gesichter im Innern gemeiniglich ebensowohl einen nur mittelmäßigen Menschen verraten, vermutlich (wenn angenommen werden darf, daß die Natur im Äußeren die Proportion des Inneren ausdrücke) deswegen, weil, wenn keine von den Gemütsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird bloß einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemütskräfte zum Vorteil einer einzigen abzugehen scheint.

dennoch ein großes Interesse daran nehmen läßt, welches dann beweist, daß die Beurteilung nach einem solchen Maßstabe niemals rein ästhetisch sein könne, und die Beurteilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urteil des Geschmacks sei.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen

Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird*).

Viertes Moment

des Geschmacksurteils, nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande

§ 18. Was die Modalität eines Geschmacksurteils sei

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sei möglich, daß sie (als Erkenntnis) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich angenehm nenne, sage ich, daß es in mir wirklich Lust bewirke. Vom Schönen aber denkt man sich, daß es eine notwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Notwendigkeit aber ist von besonderer Art, nicht eine theoretische objektive Notwendigkeit, da a priori erkannt werden kann, daß jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde, auch nicht eine praktische, da durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, der freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die notwendige Folge eines objektiven Gesetzes ist und nichts anders bedeutet, als daß man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle; sondern sie kann als Notwendigkeit, die in einem ästhetischen Urteile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. die Notwendigkeit der Beistimmung aller zu einem Urteil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein

*) Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen: daß es Dinge gibt, an denen man eine zweckmäßige Form sieht, ohne auch an ihnen einen Zweck zu erkennen, z. B. die öfters aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräte, die, ob sie zwar in ihrer Gestalt eine Zweckmäßigkeit deutlich verraten, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein, daß man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, daß man ihre Figur auf irgendeine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume aber, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmäßigkeit, die so, wie wir sie beurteilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

ästhetisches Urteil kein objektives und Erkenntnisurteil ist, so kann diese Notwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urteile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, daß die Erfahrung hierzu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so läßt sich auf empirische Urteile kein Begriff der Notwendigkeit dieser Urteile gründen.

§ 19. Die subjektive Notwendigkeit, die wir dem Geschmacksurteile beilegen, ist bedingt

Das Geschmacksurteil sinnt jedermann Beistimmung an; und, wer etwas für schön erklärt, will, daß jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urteile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurteilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes andern Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der allen gemein ist, auf welche Beistimmung man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, daß der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumiert wäre.

§ 20. Die Bedingung der Notwendigkeit, die ein Geschmacksurteil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes

Wenn Geschmacksurteile (gleich den Erkenntnisurteilen) ein bestimmtes objektives Prinzip hätten, so würde der, so es nach dem letztern fällt, auf unbedingte Notwendigkeit seines Urteils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Prinzip, wie die des bloßen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Notwendigkeit desselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle. Ein solches Prinzip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, der vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (sensus communis) nennt, wesentlich unterschieden ist, indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel vorgestellten Prinzipien, urteilt.

Also nur unter der Voraussetzung, daß es einen Gemeinsinn gebe (wodurch wir aber keinen äußeren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen) nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinnes kann das Geschmacksurteil gefällt werden.

§ 21. Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne

Erkenntnisse und Urteile müssen sich, samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekt zu; sie wären insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skeptizismus verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mitteilen lassen, so muß sich auch der Gemütszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntniskräfte zu einer Erkenntnis überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung (dadurch uns ein Gegenstand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntnis zu machen, allgemein mitteilen lassen; weil ohne diese, als subjektive Bedingung des Erkennens, das Erkenntnis, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen, in Tätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntniskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objekte, die gegeben werden, eine verschiedene Proportion. Gleichwohl aber muß es eine geben, in welcher dieses innere Verhältnis zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemütskräfte in Absicht auf Erkenntnis (gegebener Gegenstände) überhaupt ist, und diese Stimmung kann nicht anders als durch das Gefühl (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muß allgemein mitteilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung) die allgemeine Mitteilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt: so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fußen, sondern als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in jeder Logik und jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden muß.

§ 22. Die Notwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurteil gedacht wird, ist eine subjektive Notwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinnes als objektiv vorgestellt wird

In allen Urteilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir keinem anderer Meinung zu sein, ohne gleichwohl unser Urteil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urteilen berechtigen, die

ein Sollen enthalten; er sagt nicht, daß jedermann mit unserem Urteile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urteil ich mein Geschmacksurteil mir als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm exemplarische Gültigkeit beilege, eine bloße idealische Norm unter deren Voraussetzung man ein Urteil, welches mit ihr zusammenstimmte und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objekt für jedermann mit Recht zur Regel machen könnte, weil zwar das Prinzip nur subjektiv, dennoch aber für subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urteilenden betrifft, gleich einem objektiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumiert zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt: das beweist unsere Anmaßung, Geschmacksurteile zu fällen. Ob es in der Tat einen solchen Gemeinsinn, als konstitutives Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Prinzip der Vernunft es uns nur zum regulativen Prinzip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höheren Zwecken in uns hervorzubringen, ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so daß ein Geschmacksurteil, mit seiner Zumutung einer allgemeinen Beistimmung, in der Tat, nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objektive Notwendigkeit des Zusammenfließens des Gefühls von jedermann mit jedes seinem besondern nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geschmacksurteil nur von Anwendung dieses Prinzips ein Beispiel aufstelle, das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, und sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Momente gefolgerte Erklärung vom Schönen

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

* *
*

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, daß alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe: daß er ein Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft sei. Wenn nun im

Geschmacksurteile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muß, so wird sie erstlich nicht reproduktiv, wie sie den Assoziationsgesetzen unterworfen ist, sondern als produktiv und selbsttätig (als Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen und, ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objekts gebunden ist und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so läßt sich doch noch wohl begreifen: daß der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmäßigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein, daß die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmäßig sei, d. i. daß sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genötigt wird, so wird ihr Produkt, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten (der Vollkommenheit, allenfalls bloß der formalen), und das Urteil ist kein Urteil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz und eine subjektive Übereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande, ohne eine objektive, da die Vorstellung auf einem bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmäßigkeit des Verstandes (welche auch Zweckmäßigkeit ohne Zweck genannt worden) und mit der Eigentümlichkeit eines Geschmacksurteils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmäßige Gestalten, eine Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel usw. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmäßig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann als so, daß sie für bloße Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt (nach der sie allein möglich ist), angesehen werden. Eines von beiden muß also irrig sein, entweder jenes Urteil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen, oder das unsrige, welches Zweckmäßigkeit ohne Begriff zur Schönheit nötig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nötig finden, um an einer Zirkelgestalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzlichen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem schiefen ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht ist, z. B. die Größe eines Platzes zu beurteilen, oder das

Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen in einer Einteilung, faßlich zu machen, wahrgenommen wird, da sind regelmäßige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nötig; und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Tiere (z. B. einäugig zu sein), als der Gebäude, oder der Blumenstücke, mißfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein practisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurteilung in allerlei möglicher Absicht, welches der Fall im Geschmacksurteile nicht ist, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der bloßen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmäßigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung (conditio sine qua non), den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntnis; und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen (welche die Bewirkung einer jeden auch bloß problematischen Absicht begleitet) verbunden. Es ist aber alsdann bloß die Billigung der Auflösung die einer Aufgabe Genüge tut, und nicht eine freie und unbestimmt-zweckmäßige Unterhaltung der Gemütskräfte mit dem, was wir schön nennen, und wo der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, was nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Tier, muß die Regelmäßigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte (doch unter der Bedingung, daß der Verstand dabei keinen Anstoß leide) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräte u. dgl., wird die Regelmäßigkeit, die sich als Zwang ankündigt, soviel möglich vermieden; daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Mobilien, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regeln eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine größte Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmäßige (was der mathematischen Regelmäßigkeit nahekommt) hat das Geschmackswidrige an sich: daß es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern

es nicht ausdrücklich das Erkenntnis oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, Langeweile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmäßig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. Marsden in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, daß die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben: dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte, und schließt daraus, daß wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit, nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmäßigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, daß, wenn der Verstand durch die Regelmäßigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang antue: dagegen daß die dorten an Mannigfaltigkeiten bis zur Üppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird, weil man des letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir wohl vermutlich unsere Teilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Tierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der, wenn er vom Menschen (wie es mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu sein dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände (die öfters der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt werden können) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde auffaßt, als vielmehr an dem, was sie hierbei zu dichten Anlaß bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüt unterhält, indessen daß es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stößt, kontinuierlich erweckt wird, zu haften, sowie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

Johann Gottlieb Fichte

1762—1814

Die Bestimmung des Menschen

Dargestellt von Johann Gottlieb Fichte*)

Jene Stimme in meinem Innern, der ich glaube, und um derentwillen ich alles andere glaube, was ich glaube, gebietet mir nicht überhaupt nur zu tun. Dieses ist unmöglich; alle diese allgemeinen Sätze werden nur durch meine willkürliche Aufmerksamkeit und Nachdenken über mehrere Tatsachen gebildet, drücken aber nie selbst eine Tatsache aus. Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseins, was ich bestimmt in dieser Lage zu tun, was ich in ihr zu meiden habe: sie begleitet mich, wenn ich nur aufmerksam auf sie höre, durch alle Begebenheiten meines Lebens, und sie versagt mir nie ihre Belohnung, wo ich zu handeln habe. Sie begründet unmittelbar Überzeugung, und reißt unwiderstehlich meinen Beifall hin: es ist mir unmöglich, gegen sie zu streiten.

Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung, dies der ganze Zweck meines Daseins. — Mein Leben hört auf ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu sein. Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir, von mir, der ich in diese Lage komme, fordert; daß es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft.

Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben.

Ich kann daher der Realität, die sie herbeiführen, den Glauben nicht versagen, ohne gleichfalls meine Bestimmung zu verleugnen. Es ist schlechthin wahr, ohne weitere Prüfung und Begründung, es ist das erste Wahre, und der Grund aller andern Wahrheit und Gewißheit, daß ich jener Stimme gehorchen soll: es wird mir sonach in dieser Denkweise alles wahr, und gewiß, was durch die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr und gewiß vorausgesetzt wird.

---

*) Vgl. Deussen, S. 294—316.

Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meinesgleichen. Eine durchgeführte Spekulation hat mich ja belehrt, oder wird mich belehren, daß diese vermeinten Vernunftwesen außer mir nichts sind, als Produkte meines eigenen Vorstellens, daß ich nun einmal, nach aufzuweisenden Gesetzen meines Denkens, genötigt bin, den Begriff meiner selbst außer mir selbst darzustellen, und daß, nach denselben Gesetzen, dieser Begriff nur auf gewisse bestimmte Anschauungen übertragen werden kann. Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können, störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach allem deinem Vermögen. Ehre ihre Freiheit: ergreife mit Liebe ihre Zwecke, gleich den deinigen. — So soll ich handeln; auf dieses Handeln soll, — auf dieses Handeln wird und muß notwendig, wenn ich auch nur den Vorsatz gefaßt habe, der Stimme meines Gewissens zu gehorchen, — alles mein Denken gerichtet sein. Ich werde sonach jene Wesen stets als für sich bestehende unabhängig von mir vorhandene, Zwecke fassende, und ausführende Wesen betrachten; ich werde sie in diesem Standpunkte nicht anders betrachten können, und jene Spekulation wird wie ein leerer Traum vor meinen Augen verschwinden. — Ich denke sie als Wesen meinesgleichen, sagte ich soeben: aber der Strenge nach ist es nicht der Gedanke, durch welchen sie mir zuerst als solche dargestellt werden. Die Stimme des Gewissens ist es; das Gebot: hier beschränke deine Freiheit, hier vermute und ehre fremde Zwecke — dieses ist es, das erst in den Gedanken: hier ist es gewiß und wahrhaftig, und für sich bestehend ein Wesen meinesgleichen, übersetzt wird. Um sie anders anzusehen, muß ich erst die Stimme meines Gewissens — im Leben — verleugnen — in der Spekulation — von ihr wegsehen.

Es schweben mir vor andere Erscheinungen, die ich nicht für Wesen meinesgleichen halte, sondern für vernunftlose Sachen. Es macht der Spekulation keine Schwierigkeit, nachzuweisen, wie die Vorstellung solcher Sachen sich lediglich aus meinem Vorstellungsvermögen und dessen notwendigen Handlungsweisen entwickle. Aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfnis, und Begierde, und Genuß. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger, und Durst, und Sättigung, wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genötigt an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag. Das Gewissen tritt hinzu, indem es diesen Naturtrieb zugleich

heiligt und beschränkt. Du sollst dich selbst, und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf diese Kraft mit gerechnet. Aber du kannst sie nur erhalten durch zweckmäßigen, durch einen den eigenen inneren Gesetzen dieser Sachen angemessenen Gebrauch. Und außer dir sind noch mehrere deinesgleichen, auf deren Kraft gerechnet ist, wie auf die deinige, und die lediglich auf die gleiche Weise, wie die deinige, erhalten werden kann. Verstatte ihnen denselben Gebrauch an ihrem Teile, der dir an dem deinigen geboten ist. Ehre, was ihnen zukommt, als ihr Eigentum; behandle, was dir zukommt, zweckmäßig als das deinige. — So soll ich handeln; diesem Handeln gemäß muß ich denken. Ich werde sonach genötigt, diese Dinge zu betrachten, als stehend unter ihren eigenen, von mir unabhängigen, obwohl durch mich zu erkennenden Naturgesetzen; ihnen sonach allerdings ein von mir unabhängiges Dasein zuzuschreiben. Ich werde genötigt, an solche Gesetze zu glauben, es wird mir Aufgabe, sie zu erforschen, und jene leere Spekulation verschwindet, gleichwie der Nebel, sobald die erwärmende Sonne erscheint.

Kurz, es gibt überhaupt kein bloßes reines Sein für mich, das mich nicht anginge, und welches ich anschaute lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich, ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur eine Beziehung auf mich möglich, und alle anderen sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. Meine Welt ist — Objekt und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt gibt es für mich nicht; mein gesamtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu fassen. Alles was für mich da ist, drängt nur durch diese Beziehung seine Existenz und Realität mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es — und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ.

Auf die Frage: ob denn nun in der Tat eine solche Welt vorhanden sei, wie ich mir sie vorstelle, kann ich nichts Gründliches, nichts über alle Zweifel Erhabenes antworten, als dies: ich habe gewiß und wahrhaftig diese bestimmten Pflichten, welche sich mir als Pflichten g e g e n solche und i n solchen Objekten darstellen; diese bestimmten Pflichten, die ich mir nicht anders vorzustellen, und sie nicht anders auszuführen vermag, als innerhalb einer solchen Welt, wie ich mir eine vorstelle. — Selbst demjenigen, der seine eigene sittliche Bestimmung sich nie gedacht hätte, wenn es einen solchen geben könnte — oder der, wenn er sie sich überhaupt gedacht hätte, nicht den leisesten Vorsatz hegte, sie irgend einmal in einer unbestimmten Zukunft zu erfüllen — selbst ihm entsteht seine Sinnenwelt, und sein Glaube an die Realität derselben auf keinem andern

Wege, als aus seinem Begriffe von einer moralischen Welt. Umfaßt er dieselbe auch nicht durch den Gedanken seiner Pflichten, so tut er es doch sicher durch die Forderung seiner Rechte. Was er sich selbst vielleicht nie anmutet, mutet er doch gewiß andern gegen sich an: — daß sie ihn mit Besonnenheit und Überlegung, und Zweckmäßigkeit, nicht als ein vernunftloses Ding, sondern als ein freies selbständiges Wesen behandeln; und so wird er allerdings, damit sie nur diese Anforderung erfüllen können, genötigt, auch sie, als besonnen, und frei, und selbständig, und unabhängig von bloßer Naturgewalt zu denken. Setzt er sich auch etwa beim Gebrauche und Genusse der ihn umgebenden Objekte nie einen anderen Zweck, als den, sie zu genießen, so fordert er doch wenigstens diesen Genuß, als ein Recht, in dessen Besitz andere ihn ungestört lassen müssen; und umfaßt sonach auch die vernunftlose Sinnenwelt durch einen sittlichen Begriff. Diesen Ansprüchen auf Achtung für seine Vernünftigkeit und Selbständigkeit, und Erhaltung kann keiner entsagen, der mit Bewußtsein lebt; und an diese Ansprüche wenigstens knüpft sich in seiner Seele Ernsthaftigkeit und Verleugnung des Zweifels, und Glauben an eine Realität, wenn sie sich nicht an die Anerkennung eines sittlichen Gesetzes in seinem Innern anknüpft. — Greife nur den, der seine eigene sittliche Bestimmung, und deine Existenz, und die Existenz einer Körperwelt anders, als zum bloßen Versuche, was die Spekulation vermöge, ableugnet — greife ihn nur tätlich an; führe nur seine Grundsätze ins Leben ein, und handle, als ob er entweder gar nicht vorhanden, oder ein Stück rohe Masse sei, — er wird bald des Scherzes vergessen, und ernsthaft unwillig über dich werden; es dir ernsthaft verweisen, daß du ihn so behandelst; behaupten, daß du dies gegen ihn nicht sollest, noch dürfest: dir sonach durch die Tat zugestehen, daß du allerdings auf ihn zu handeln vermögest, daß er sei, und du seist, und ein Medium deiner Einwirkung auf ihn sei, und daß du wenigstens Pflichten gegen ihn habest.

Also nicht die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns, welche ja für uns, und für welche ja wir nur insofern sind, inwiefern wir schon von ihnen wissen; ebensowenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Produkte ja wirklich als solche Produkte, als leere Bilder, erscheinen würden, — nicht diese sind es, sondern der notwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns, ist es, welcher alles Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet, — ein Bewußtsein, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem notwendig erfolgender Glaube. Wir sind genötigt anzunehmen, daß wir überhaupt handeln, und daß wir auf

eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genötigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen; diese Sphäre ist die wirklich und in der Tat vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewußtsein der Welt das Bedürfnis des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind unmittelbar gewiß; ihre Welt ist gewiß nur dadurch, daß jene gewiß sind. Wir können den erstern nicht absagen, ohne daß uns die Welt, und mit ihr wir selbst, in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität.

Ich soll schlechthin etwas tun, damit es geschehe; etwas unterlassen, damit es unterbleibe. — Aber kann ich handeln, ohne einen Zweck außer dem Handeln im Auge zu haben; ohne auf etwas, das durch mein Handeln, und allein dadurch, erst möglich werden kann und soll, meine Absicht zu richten? Kann ich wollen, ohne etwas zu wollen? Nimmermehr! dies widerspräche gänzlich der Natur meines Geistes. An jede Handlung knüpft in meinem Denken unmittelbar und nach den bloßen Gesetzen des Denkens sich an, ein in der Zukunft liegendes Sein, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Nur soll dieser Zweck meines Handelns nicht für sich, etwa durch das Naturbedürfnis, mir gesetzt sein; und nach diesem Zwecke hinterher erst die Handelsweise bestimmt werden: ich soll nicht einen Zweck haben, weil ich ihn nun einmal habe, und erst nachher suchen, wie ich handeln müsse, um diesen Zweck zu erreichen; meine Handlung soll nicht vom Zwecke abhängen: sondern ich soll schlechthin auf eine gewisse Weise handeln, weil ich es einmal soll; dies ist das erste. Aus dieser Handelsweise erfolgt etwas, sagt mir die Stimme in meinem Innern. Dieses Etwas wird mir nun notwendig Zweck, weil ich die Handlung vollziehen soll, die dazu, und nur dazu das Mittel ist. Ich will, daß etwas wirklich werde, weil ich handeln soll, daß es wirklich werde; — gleichwie ich nicht hungere, weil Speise für mich vorhanden ist, sondern etwas mir zur Speise wird, weil ich hungere; ebenso handle ich nicht so, wie ich handle, weil mir etwas Zweck ist, sondern es wird mir etwas Zweck, weil ich so handeln soll. Ich habe den Punkt, nach welchem hin ich meine Linie ziehen will, nicht schon vorher im Auge, und lasse nun

durch seine Lage die Richtung der Linie, und den Winkel, welchen sie machen wird, bestimmen; sondern ich ziehe meine Linie schlechthin in einen rechten Winkel, und dadurch werden die Punkte bestimmt, in welche meine Linie treffen muß. Der Zweck bestimmt nicht den Inhalt des Gebots, sondern umgekehrt, der unmittelbar gegebene Inhalt des Gebots bestimmt den Zweck.

Ich sage, das Gebot des Handelns selbst ist es, welches durch sich selbst mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, daß ich so handeln soll, nötigt mich, zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere Welt; die da allerdings Welt ist, ein Zustand ist, und kein Handeln, aber eine andere und bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene; es macht, daß ich diese bessere Welt begehre, sie mit allen meinen Trieben umfasse und ersehne, nur in ihr lebe, und nur an ihr mich befriedige. Jenes Gebot bürgt mir durch sich selbst für die sichere Erreichung dieses Zwecks. Dieselbe Gesinnung, mit der ich mein ganzes Denken und Leben auf dieses Gebot richte und hefte, und nichts sehe, außer ihm, führt zugleich die unerschütterliche Überzeugung bei sich, daß die Verheißung desselben wahr und gewiß sei, und hebt die Möglichkeit auf, das Gegenteil auch nur zu denken. Wie ich im Gehorsam lebe, lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zwecks, lebe ich in der bessern Welt, die er mir verheißt.

Auch schon in der bloßen Betrachtung der Welt, wie sie ist, abgesehen vom Gebote, äußert sich in meinem Innern der Wunsch, das Sehnen, — nein, kein bloßes Sehnen, — die absolute Forderung einer bessern Welt. Ich werfe einen Blick auf das gegenwärtige Verhältnis der Menschen gegeneinander selbst, und gegen die Natur; auf die Schwäche ihrer Kraft, auf die Stärke ihrer Begierden und Leidenschaften. Es ertönt unwiderstehlich in meinem Innern: so kann es unmöglich bleiben sollen; es muß, o, es muß alles anders und besser werden.

Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken, als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken, als ihre ganze und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe wert, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende Spiel mit getrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf, als Mittel eines bessern, als Durchgangspunkt zu einem höheren und vollkommneren, erhält er Wert für mich; nicht um sein selbst, sondern um des Bessern willen, das er vorbereitet, kann ich ihn tragen, ihn achten, und in ihm freudig das meinige vollbringen. In dem Gegenwärti-

gen kann mein Gemüt nicht Platz fassen, noch einen Augenblick ruhen; unwiderstehlich wird es von ihm zurückgestoßen; nach dem Künftigen und Bessern strömt unaufhaltsam hin mein ganzes Leben.

Ich äße nur und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte, so lange, bis das unter meinen Füßen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte? Ich zeugte Wesen meinesgleichen, damit auch sie essen und trinken und sterben, und Wesen ihresgleichen hinterlassen könnten, die dasselbe tun werden, was ich schon tat? Wozu dieser unablässig in sich selbst zurückkehrende Zirkel, dieses immer von neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne?

Nimmermehr kann dies die Bestimmung sein meines Seins, und alles Seins. Es muß etwas geben, das da *ist*, weil es geworden ist; und nun *bleibt*, und immer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist; und dieses Bleibende muß im Wechsel des Vergänglichen sich erzeugen, und in ihm fortdauern, und unversehrt fortgetragen werden auf den Wogen der Zeit.

Noch erringt mit Mühe unser Geschlecht seinen Unterhalt und seine Fortdauer von der widerstrebenden Natur. Noch ist die größere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harte Arbeit gebeugt, um sich und der kleinen Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen; sind unsterbliche Geister genötigt, alles ihr Dichten und Trachten, und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch ereignet es sich oft, daß, wenn nun der Arbeiter vollendet hat, und für seine Mühe sich seine und seiner Mühe Fortdauer verspricht, eine feindselige Witterung in einem Augenblicke zerstört, was er jahrelang langsam und wohlbedächtig vorbereitete, und den fleißigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet, dem Hunger und dem Elende preisgibt; noch immer oft genug, daß Wasserfluten, Sturmwinde, Vulkane ganze Länder verheeren, und Werke, die das Gepräge eines vernünftigen Geistes tragen, mit ihren Werkmeistern zugleich dem wilden Chaos des Todes und der Zerstörung vermischen. Noch raffen Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab, Männer in der Blüte ihrer Kräfte, und Kinder, deren Dasein ohne Frucht und Folge vorübergeht; noch ziehen Seuchen durch blühende Staaten, lassen die wenigen, die ihnen entgehen, verwaist und des gewohnten Beistandes ihrer Genossen beraubt, einsam dastehen, und tun alles, was an ihnen ist, um das Land der Wildnis zurückzugeben, welches der Fleiß der Menschen sich schon zum Eigentume

errungen hatte. — So ist es; so kann es nicht immerdar bleiben sollen. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren sein im Fortgange der Zeiten. Die Opfer, welche die unregelmäßige Gewalttätigkeit der Natur von der Vernunft zieht, müssen jene Gewalttätigkeit wenigstens ermüden, ausfüllen und versöhnen. Die Kraft, welche außer der Regel geschadet hat, kann es auf diese Weise nicht mehr sollen, sie kann nicht bestimmt sein, sich zu erneuern, sie muß durch einen Ausbruch von nun an auf ewig verbraucht sein. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menschliche Macht in Nichts verschwindet, jene verwüstenden Orkane, jene Erdbeben, jene Vulkane können nichts anderes sein, denn das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang, zu welchem sie ihrem eigenen Triebe zuwider gezwungen wird — nichts, denn die letzten erschütternden Striche der sich erst vollendenden Ausbildung unsers Erdballs. Jener Widerstand muß allmählich schwächer und endlich erschöpft werden, da in dem gesetzmäßigen Gange nichts liegen kann, das seine Kraft erneure; jene Ausbildung muß endlich vollendet und das uns bestimmte Wohnhaus fertig werden. Die Natur muß allmählich in die Lage eintreten, daß sich auf ihren gleichmäßigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältnis mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, — mit der menschlichen. — Inwiefern dieses Verhältnis schon ist, und die zweckmäßige Ausbildung der Natur schon festen Fuß gewonnen hat, soll das Menschenwerk selbst, durch sein bloßes Dasein, und durch seine, von der Absicht seines Werkmeisters unabhängigen Wirkungen wiederum in die Natur eingreifen, und ein neues belebendes Prinzip in ihr darstellen. Angebaute Länder sollen den trägen und feindseligen Dunstkreis der ewigen Wälder, der Wüsteneien, der Sümpfe beleben und mildern; geordneter und mannigfaltiger Anbau soll rund um sich her neuen Lebens- und Befruchtungstrieb in die Lüfte verbreiten, und die Sonne soll ihre belebendsten Strahlen in diejenige Atmosphäre ausströmen, in welcher ein gesundes, arbeitsames und kunstreiches Volk atmet. — Im Andrange der Not zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwicklungen berechnen lernen; soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und tätige eng sich anschmiegen, und auf dem Fuße ihr folgen. Und jede Erkenntnis, welche die Vernunft der Natur abgerungen, soll aufbehalten werden im Laufe der Zeiten, und Grundlage neuer Erkenntnis werden für den gemeinsamen Verstand unseres Geschlechts.

So soll uns die Natur immer durchschaubarer und durchsichtiger werden bis in ihr geheimstes Innere, und die erleuchtete und durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe dieselbe beherrschen, und die einmal gemachte Eroberung friedlich behaupten. Es soll allmählich keines größeren Aufwandes an mechanischer Arbeit bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu sein; — denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt.

Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserem Geschlechte verursacht; des Menschen grausamster Feind ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich in der Wüste, und werden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Kultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung gab, und das Gesetz. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere friedlich Wald und Feld; sie erblicken einander, und der Anblick von ihresgleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ozean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen unwirtbaren Fläche Menschen zu suchen; sie finden sie, und trotzen der Wut der Elemente, um mit eigener Hand sie zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu sein scheinen, ist es großenteils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht; hier wird der Krieg um so schändlicher geführt, weil er sich nicht als Krieg ankündigt, und dem Befehdeten sogar den Vorsatz raubt, sich gegen ungerechte Gewalt zu verteidigen. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der Unwissenheit, der Torheit, des Lasters und des Elends, in welche die größeren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind, machen es sich laut zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten, und sie tiefer hineinzustürzen, damit sie dieselben ewig zu Sklaven behalten; — und jeden zu verderben, der es wagen sollte, sie zu erleuchten und zu verbessern. Noch kann überall kein Vorsatz irgendeiner Verbesserung gefaßt werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigsten, selbstsüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe aufrege und zum Kriege reize; der nicht die verschiedensten und einander widersprechendsten Denkarten zum einmütigen Kampfe gegen sich verbinde. Das Gute ist immer das Schwächere, denn es ist einfach, und kann nur um sein selbst willen geliebt werden; das Böse lockt jeden einzelnen mit der Versprechung, die für ihn die verführendste ist, und die Verkehrten, unter sich selbst im ewigen Kampfe, schließen

Waffenstillstand, sobald das Gute sich blicken läßt, um diesem mit der vereinigten Kraft ihres Verderbens entgegenzugehen. Jedoch, kaum bedarf es ihres Widerstandes; denn noch immer bekämpfen aus Mißverstand und Irrtum, aus Mißtrauen, aus geheimer Eigenliebe die Guten einander selbst, — oft um so heftiger, je ernstlicher jeder von seiner Seite, was er fürs Beste erkennt, durchzusetzen strebt; und reiben eine Kraft, die vereinigt kaum dem Bösen die Wage halten würde, im Streite gegeneinander selbst auf. Da tadelt einer den anderen, daß er mit stürmischer Ungeduld alles übereile, und nicht erwarten könne, bis der gute Erfolg gehörig vorbereitet sei; während der andere diesen beschuldigt, daß er aus Zaghaftigkeit und Feigheit nichts ausführen, gegen seine bessere Überzeugung alles lassen wolle, wie es ist, und daß für ihn die Stunde des Handelns wohl nie anbrechen werde: und nur der Allwissende könnte sagen, ob einer, und welcher von beiden in diesem Streite recht habe. Da hält fast jeder das Geschäft, dessen Notwendigkeit ihm gerade am meisten einleuchtet, und zu dessen Ausführung er sich die meiste Fertigkeit erworben, für das wichtigste und angelegenste, für den Punkt, von welchem alle andere Verbesserung ausgehen müsse; fordert alle Guten auf, ihre Kräfte mit ihm zu vereinigen und sie ihm für die Ausführung seines Zwecks zu unterordnen, und hält es für Verrat an der guten Sache, wenn sie sich dessen weigern; indes die anderen von ihrer Seite dieselben Ansprüche an ihn machen, und ihn desselben Verrats beschuldigen, wenn er sich weigert. So scheinen alle guten Vorsätze unter den Menschen in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseins hinter sich lassen; indessen alles so gut oder so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird.

Ewig fortgehen wird? Nimmermehr; wenn nicht das ganze menschliche Dasein ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Jene wilden Stämme können nicht immer wild bleiben sollen: es kann kein Geschlecht erzeugt sein, mit allen Anlagen zur vollkommenen Menschheit, das da bestimmt wäre, diese Anlagen nie zu entwickeln, und nie mehr zu werden, als das, wozu die Natur eines künstlichen Tieres völlig hinreichte. Jene Wilden sind bestimmt, die Stammväter kräftiger, gebildeter und würdiger Generationen zu sein; außerdem ließe sich kein Zweck ihres Daseins denken, noch die Möglichkeit dieses Daseins in einer vernünftig eingerichteten Welt begreifen. Wilde Stämme können kultiviert werden, denn sie sind es schon geworden, und die kultiviertesten Völker der neuen Welt stammen selbst von Wilden ab. Ob nun die Bildung unmittelbar aus der menschlichen Gesellschaft sich natürlich entwickle, oder ob sie immer durch Unterricht und Beispiel von außen kommen müsse; und die erste

Quelle aller menschlichen Kultur in einem übermenschlichen Unterrichte zu suchen sei; — auf demselben Wege, auf welchem die ehemaligen Wilden nunmehro zur Kultur gelangt sind, werden allmählich auch die gegenwärtigen sie erhalten. Sie werden allerdings durch dieselben Gefahren und Verderbnisse der ersten bloß sinnlichen Kultur hindurchgehen, von welchen gegenwärtig die gebildeten Völker gedrückt sind; aber sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem großen ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten desselben Anteil zu nehmen. —

Es ist die Bestimmung unsers Geschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Teilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Die Natur, und selbst die Leidenschaften und Laster der Menschen haben von Anfang an gegen dieses Ziel hingetrieben; es ist schon ein großer Teil des Weges zu ihm zurückgelegt, und es läßt sich sicher darauf rechnen, das dasselbe, die Bedingung der weiteren gemeinschaftlichen Fortschritte, zu seiner Zeit erreicht sein werde. Befrage man doch die Geschichte nicht, ob die Menschen im ganzen rein sittlicher geworden! Zu ausgedehnter, umfassender, gewaltiger Willkür sind sie herangewachsen; aber beinahe wurde es notwendig durch ihre Lage, daß sie diese Willkür fast nur zum Bösen anwendeten. Befrage man sie ebensowenig, ob die auf einige wenige Punkte zusammengedrängte ästhetische Bildung, und Verstandeskultur der Vorwelt nicht die der neuern Welt dem Grade nach übertroffen haben möchte! Es könnte kommen, daß man eine beschämende Antwort erhielte, und daß in dieser Rücksicht das Menschengeschlecht durch sein Alter nicht vorgerückt, sondern zurückgekommen zu sein schiene. Aber befrage man sie, diese Geschichte, in welchem Zeitpunkte die vorhandene Bildung am weitesten ausgebreitet, und unter die mehresten Einzelnen verteilt gewesen; und man wird ohne Zweifel finden, daß vom Anfange der Geschichte an bis auf unsere Tage die wenigen lichten Punkte der Kultur sich von ihrem Mittelpunkte aus erweitert, und einen Einzelnen nach dem andern, und ein Volk nach dem andern ergriffen haben, und daß diese weitere Verbreitung der Bildung unter unseren Augen fortdaure. — Und dies war das erste Ziel der Menschheit auf ihrer unendlichen Bahn. Bis dieses erreicht, bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball verteilt, und unser Geschlecht der uneingeschränktesten Mitteilung mit sich selbst fähig ist, muß eine Nation die andere, ein Weltteil den andern auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessentwillen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht

sein wird, nachdem alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich allen bekannt und mitgeteilt werden wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand und Rückgang, mit gemeinschaftlicher Kraft, und mit einem Schritte die Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt.

Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ohngefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält, nachdem sie nur eine Zeitlang ruhig bestanden haben, der, gegen die noch neue Unterdrückung gereizte Widerstand, erschlafft ist, und die Gärung der verschiedenen Kräfte sich gesetzt hat, — der Mißbrauch durch seine Fortdauer, und durch die allgemeine Duldung eine Art von fester Form; und die herrschenden Stände, im unbestrittenen Genusse ihrer errungenen Vorrechte, haben nichts mehr zu tun, als dieselben zu erweitern, und auch der Erweiterung dieselbe feste Form zu geben. Durch ihre Unersättlichkeit getrieben, werden sie dieselben von Geschlecht zu Geschlecht erweitern, und nimmer sagen: Hier ist's genug; bis endlich die Unterdrückung das höchste Maß erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist; und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Mut nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger irgendeinen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, allen gleich zu sein, und zu bleiben. Um vor gegenseitiger Gewalttätigkeit untereinander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden sie alle untereinander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen. Ihre Verabredungen, in welchen jeder über sich selbst beschließt, was er beschließt, und nicht über einen Untergebenen, dessen Leiden ihm selbst nie weh tun, und dessen Schicksal ihn selbst nie treffen wird; diese Verabredungen, nach denen keiner hoffen kann, daß er es sein werde, der die verstattete Ungerechtigkeit *ausüben*, sondern jeder befürchten muß, daß er sie *erdulden* werde; — diese Verabredungen, welche allein den Namen einer Gesetzgebung verdienen, die ganz etwas anders ist, als jene Verordnungen der verbündeten Herren an die zahllosen Herden ihrer Sklaven, diese Verabredungen werden notwendig gerecht sein, und einen wahren Staat begründen, in welchem jeder einzelne durch die Sorge für seine eigene Sicherheit unwiderstehlich gezwungen wird, die Sicherheit aller anderen ohne Ausnahme zu schonen, da, zufolge der getroffenen Einrichtung, jede Beschädigung, die er dem andern zufügen will, nicht den andern trifft, sondern unfehlbar auf ihn selbst zurückfällt.

Durch die Errichtung dieses einigen wahren Staates, diese feste Begründung des innerlichen Friedens, ist zugleich der auswärtige Krieg, wenigstens mit wahren Staaten, seiner Möglichkeit nach abgeschnitten.

Schon um seines eigenen Vorteils willen, schon um in seinem eigenen Bürger keinen Gedanken an Unrecht, Raub und Gewalttätigkeit aufkommen und ihm keine Möglichkeit des Gewinnes übrig zu lassen, außer durch Fleiß und Arbeitsamkeit in der vom Gesetze angewiesenen Sphäre, muß jeder Staat die Verletzung eines Bürgers des benachbarten Staates ebenso streng verbieten, so sorgfältig verhindern, so genau ersetzen lassen, und so hart bestrafen, als ob sie an dem eigenen Mitbürger ausgeübt wäre. Dieses Gesetz über die Sicherheit der Nachbarn ist notwendiges Gesetz jedes Staates, der kein Räuberstaat ist. Und hierdurch ist dann die Möglichkeit jeder gerechten Klage eines Staates gegen den andern, und jeder Fall der Notwehr unter den Völkern völlig aufgehoben. Es gibt nicht notwendig und fortdauernd unmittelbare Verhältnisse der Staaten, als solcher, zueinander, über die sie in Streit geraten könnten; es gibt in der Regel nur Beziehungen der einzelnen Mitbürger eines Staates auf die einzelnen Mitbürger des andern; nur in der Person eines seiner Bürger könnte ein Staat verletzt werden; aber diese Verletzung wird auf der Stelle ersetzt, und so der beleidigte Staat befriedigt. — Es gibt zwischen solchen Staaten keinen Rang, der da beleidigt, keinen Ehrgeiz, der da verletzt werden könnte; zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates ist kein Beamter bevollmächtigt, noch kann er dazu versucht werden, indem ihm für seine Person nicht der geringste Vorteil aus einem solchen Einflusse entstehen könnte. Daß eine ganze Nation beschließen solle, des Raubes halber ein benachbartes Land mit Kriege zu überziehen, ist unmöglich, indem in einem Staate, in welchem alle gleich sind, der Raub nicht die Beute einiger wenigen werden, sondern unter alle sich gleich verteilen müßte, dieser Anteil des einzelnen aber ihm nimmermehr die Mühe des Krieges lohnen würde. Nur da, wo der Vorteil den wenigen Unterdrückern zuteil wird, der Nachteil aber, die Mühe, die Kosten auf das zahllose Heer der Sklaven fällt, ist ein Raubkrieg möglich und begreiflich. — Nicht von Staaten ihresgleichen könnten diese Staaten Krieg zu befürchten haben; lediglich von Wilden oder Barbaren, die die Ungeschicklichkeit, durch Arbeit sich zu bereichern, zum Raube reizte, oder von Sklavenvölkern, die durch ihre Herren auf einen Raub ausgetrieben würden, von welchem sie selbst nie etwas genießen werden. Gegen die ersteren ist ohne Zweifel schon jeder einzelne Staat durch die Künste der Kultur der stärkere; gegen die letzteren durch Verbindung sich zu stärken, heischt der gemeinsame Vorteil aller. Kein freier Staat kann Verfassungen, deren Oberherren Vorteile davon haben, wenn sie benachbarte Völker unterjochen, und die daher durch ihr bloßes Dasein die Ruhe der Nachbarn unaufhörlich bedrohen, vernünftigerweise neben sich dulden; die Sorge für ihre eigene Sicherheit nötigt alle freie Staaten,

alles um sich herum gleichfalls in freie Staaten umzuschaffen, und so um ihres eigenen Wohles willen das Reich der Kultur über die Wilden, das der Freiheit über die Sklavenvölker rund um sich her zu verbreiten. Bald werden die, durch sie gebildeten oder befreiten Völker, mit ihren noch barbarischen oder sklavischen Nachbarn in dieselbe Lage geraten, in welcher die früher freien vor kurzem noch mit ihnen selbst waren, und genötigt sein, dasselbe für diese zu tun, was soeben für sie geschah: und so wird denn, nachdem nur einige wahrhaft freie Staaten entstanden, notwendig das Gebiet der Kultur und der Freiheit, und mit ihm des allgemeinen Friedens, allmählich den ganzen Erdball umschlingen.

So erfolgt notwendig aus der Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern, und aus der Befestigung des Friedens zwischen den einzelnen Rechtlichkeit im äußern Verhältnisse der Völker gegeneinander, und allgemeiner Friede der Staaten. Jene Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern aber, und die Befreiung des ersten Volks, das da wahrhaftig frei wird, erfolgt notwendig aus dem stets wachsenden Drucke der herrschenden Stände auf die beherrschten, so lange, bis er unleidlich wird; — ein Fortschritt, welchen man den Leidenschaften und der Verblendung jener Stände, auch wenn sie gewarnt werden, sehr ruhig überlassen kann.

In diesem einzig wahren Staate wird überhaupt alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten sein, und es wird dem Menschen so nahegelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten.

Es ist kein Mensch, der das Böse liebe, weil es böse ist; er liebt in ihm nur die Vorteile und Genüsse, die es ihm verheißt, und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menschheit mehrenteils wirklich gewährt. So lange diese Lage fortdauert, so lange ein Preis auf das Laster gesetzt ist, ist eine gründliche Verbesserung der Menschen im ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfassung, wie sie sein soll, wie sie durch die Vernunft gefordert wird, wie der Denker leicht sie beschreibt, ohnerachtet er bis jetzt sie nirgends findet, und wie sie sich unter dem ersten Volke, das sich wahrhaftig befreit, notwendig bilden wird — in einer solchen Verfassung zeigt das Böse keine Vorteile, sondern vielmehr die sichersten Nachteile, und durch die bloße Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Nach der untrüglichen Einrichtung in einem solchen Staate ist jede Bevorteilung und Unterdrückung des andern, jede Vergrößerung auf desselben Kosten nicht nur sicher vergeblich, und alle Mühe dabei verloren, sondern sie kehrt sich sogar gegen ihren Urheber; und ihn selbst trifft unausbleiblich das

Übel, das er dem andern zufügen wollte. In seinem Staate, außer seinem Staate, auf dem ganzen Erdboden trifft er keinen, den er ungestraft beleidigen könne. Aber es ist nicht zu erwarten, daß jemand Böses beschließen werde, bloß um Böses zu beschließen, ohnerachtet er es nie ausführen kann, und nichts daraus erfolgt, als sein eigener Schaden. Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen ist aufgehoben; der Mensch muß sich entschließen, diese seine Freiheit entweder gänzlich aufzugeben, und geduldig ein leidendes Rad in der großen Maschine des Ganzen zu werden, oder dieselbe auf das Gute zu wenden. Und so wird denn auf dem so vorbereiteten Boden leicht das Gute gedeihen. Nachdem keine selbstsüchtige Absichten mehr die Menschen zu teilen, und ihre Kräfte im Kampfe untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich notwendig zu dem einigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachteil des einzelnen ist nun, da er nicht mehr Vorteil für irgendeinen andern sein kann, Nachteil für das Ganze und für jedes einzelne Glied desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden und mit derselben Tätigkeit ersetzt; jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht. Hier wo das kleine, enge Selbst der Personen schon durch die Verfassung vernichtet ist, liebt jeder jeden andern wahrhaft als sich selbst, als Bestandteil jenes großen Selbst, das allein für seine Liebe übrigbleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein bloßer Bestandteil, der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen oder verlieren kann. Hier ist der Widerstreit des Bösen gegen das Gute aufgehoben, denn es kann kein Böses mehr aufkommen. Der Streit der Guten untereinander, selbst über das Gute, verschwindet, nun es ihnen erleichtert ist, das Gute wahrhaft um sein selbst, nicht um ihrer selbst willen, als der Urheber davon, zu lieben; nun es ihnen nur noch darum zu tun sein kann, daß es geschehe, daß die Wahrheit gefunden, daß die nützliche Tat ausgeführt werde, nicht aber, durch wen es geschehe. Hier ist jeder immer in Bereitschaft, seine Kraft an die Kraft des anderen anzuschließen, und sie der des anderen unterzuordnen; wer nach dem Urteile aller das Beste am besten ausführen wird, den werden alle unterstützen, und des Gelingens mit gleicher Freude genießen.

Dieses ist der Zweck unsers irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es ist dies kein Ziel, nach dem wir nur zu streben hätten, um unsere Kräfte an etwas

Großem zu üben, dessen Wirklichkeit aber wir etwa aufgeben müßten, es soll, es muß wirklich werden, es muß in irgendeiner Zeit erreicht sein sollen dieses Ziel; so gewiß eine Sinnenwelt ist, und ein vernünftiges Geschlecht in der Zeit, bei welchem außer jenem Zwecke sich gar nichts Ernsthaftes und Vernünftiges denken läßt, und dessen Dasein allein durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menschliche Leben sich verwandeln in ein Schauspiel für einen bösartigen Geist, der den Armen dieses unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, bloß um sich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach dem, was sie unaufhörlich flieht, an ihrem jedesmal wiederholten Haschen nach dem, was ihnen abermals entschlüpfen wird, an ihrem rastlosen Herumtreiben im stets wiederkehrenden Kreise zu belustigen, und ihres Ernstes beim abgeschmackten Possenspiel zu lachen; soll nicht der Weise, der dieses Spiel bald durchschauen, und den es verdrießen wird, seine Rolle in demselben fortzuführen, das Leben von sich werfen, und der Augenblick des Erwachens zur Vernunft der Augenblick des irdischen Todes werden: — so muß jener Zweck erreicht werden sollen. O, er ist erreichbar *im Leben* und *durch das Leben*, denn die Vernunft gebietet mir *zu leben*; er ist erreichbar, denn — ich bin.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1770—1831

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel*)

Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, das heißt, es sind nicht allgemeine Reflexionen über dieselbe, welche wir aus ihr gezogen hätten und aus ihrem Inhalte als dem Beispiele erläutern wollten, sondern es ist die Weltgeschichte selbst.

I. Damit nun zuvörderst klar werde, was sie sei, scheint es vor allen Dingen nötig, die anderen Weisen der Geschichtsbehandlung durchzugehen. Der Arten die Geschichte zu betrachten, gibt es überhaupt drei:

a) die ursprüngliche Geschichte,
b) die reflektierte Geschichte,
c) die philosophische.

a) Was die erste betrifft, so meine ich dabei, um durch Nennung von Namen sogleich ein bestimmtes Bild zu geben, z. B. Herodot, Thukydides und andere ähnliche Geschichtsschreiber, welche vornehmlich die Taten, Begebenheiten und Zustände beschrieben, die sie vor sich gehabt, deren Geiste sie selbst zugehört haben, und das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung übertrugen. Die äußerliche Erscheinung wird so in die innerliche Vorstellung übersetzt. So arbeitet auch der Dichter den Stoff, den er in seiner Empfindung hat, für die Vorstellung heraus. Freilich haben auch diese unmittelbaren Geschichtschreiber Berichte und Erzählungen anderer vorgefunden (es ist nicht möglich, daß ein Mensch alles allein sehe), aber doch nur, wie der Dichter auch die gebildete Sprache, der er so vieles verdankt, als Ingrediens besitzt. Die Geschichtschreiber binden zusammen, was flüchtig vorüberrauscht, und legen es im Tempel der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit. Sagen, Volkslieder, Überlieferungen sind von solcher ursprünglichen Geschichte auszuschließen, denn sie sind noch trübe Weisen und daher den Vorstellungen trüber Völker eigen. Hier haben wir es mit Völkern zu tun, welche wußten, was sie waren und wollten. Der Boden angeschauter oder anschaubarer Wirklichkeit gibt einen festeren Grund als der der Vergänglichkeit, auf dem jene Sagen und Dichtungen gewachsen sind, welche nicht

*) Vgl. Deussen, S. 340—366.

mehr das Historische von Völkern machen, die zu fester Individualität gediehen sind.

Solche ursprüngliche Geschichtschreiber nun schaffen die ihnen gegenwärtigen Begebenheiten, Taten und Zustände in ein Werk der Vorstellung um. Der Inhalt solcher Geschichten kann daher nicht von großem äußerem Umfange sein (man betrachte Herodot, Thukydides, Guicciardini); was gegenwärtig und lebendig in ihrer Umgebung ist, ist ihr wesentlicher Stoff: die Bildung des Autors und die der Begebenheiten, welche er zum Werke erschafft, der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist einer und derselbe. Er beschreibt, was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat. Es sind kurze Zeiträume, individuelle Gestaltungen von Menschen und Begebenheiten: es sind die einzelnen unreflektierten Züge, aus denen er sein Gemälde sammelt, um das Bild so bestimmt, als er es in der Anschauung oder in anschaulichen Erzählungen vor sich hatte, vor die Vorstellung der Nachwelt zu bringen. Er hat es nicht mit Reflexionen zu tun, denn er lebt im Geiste der Sache und ist noch nicht über sie hinaus; gehört er sogar, wie Cäsar dem Stande der Heerführer oder Staatsmänner an, so sind seine Zwecke es selbst, die als geschichtliche auftreten. Wenn hier gesagt wird, daß ein solcher Geschichtschreiber nicht reflektiere, sondern daß die Personen und Völker selbst vorkommen, so scheinen die Reden dagegen zu sprechen, welche zum Beispiel bei Thukydides gelesen werden, und von denen man behaupten kann, daß sie sicherlich nicht so gehalten worden sind. Reden aber sind Handlungen unter Menschen, und zwar sehr wesentlich wirksame Handlungen. Freilich sagen die Menschen oft, es seien nur Reden gewesen, und wollen insofern die Unschuld derselben dartun. Solches Reden ist lediglich Geschwätz, und Geschwätz hat den wichtigen Vorteil, unschuldig zu sein. Aber Reden von Völkern zu Völkern oder an Völker und Fürsten sind integrierende Bestandteile der Geschichte. Wären nun solche Reden, wie z. B. die des Perikles, des tiefgebildetsten, echtesten, edelsten Staatsmannes, auch von Thukydides ausgearbeitet, so sind sie dem Perikles doch nicht fremd. In diesen Reden sprechen diese Menschen die Maximen ihres Volkes, ihrer eigenen Persönlichkeit, das Bewußtsein ihrer politischen Verhältnisse wie ihrer sittlichen und geistigen Natur, die Grundsätze ihrer Zwecke und Handlungsweisen aus. Was der Geschichtschreiber sprechen läßt, ist nicht ein geliehenes Bewußtsein, sondern der Sprechenden eigene Bildung.

b) Die zweite Art der Geschichte können wir die reflektierende nennen. Es ist die Geschichte, deren Darstellung, nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus ist. In dieser zweiten Gattung sind ganz verschiedene Arten zu unterscheiden.

aa) Man verlangt überhaupt die Übersicht der ganzen Geschichte eines Volkes oder eines Landes oder der Welt, kurz das, was wir allgemeine Geschichte schreiben nennen. Hierbei ist die Verarbeitung des historischen Stoffes die Hauptsache, an den der Arbeiter mit seinem Geiste kommt, der verschieden ist von dem Geiste des Inhalts. Dazu werden besonders die Prinzipien wichtig sein, die sich der Verfasser teils von dem Inhalte und Zwecke der Handlungen und Begebenheiten selbst macht, die er beschreibt, teils von der Art, wie er die Geschichte anfertigen will. Bei uns Deutschen ist die Reflexion und Gescheitheit dabei sehr mannigfach, jeder Geschichtschreiber hat hier seine eigene Art und Weise besonders sich in den Kopf gesetzt. Die Engländer und Franzosen wissen im allgemeinen, wie man Geschichte schreiben müsse, sie stehen mehr auf der Stufe allgemeiner und nationeller Bildung; bei uns klügelt sich jeder eine Eigentümlichkeit aus, und statt Geschichte zu schreiben, bestreben wir uns immer zu suchen, wie Geschichte geschrieben werden müsse. Diese erste Art der reflektierten Geschichte schließt sich zunächst an die vorhergegangene an, wenn sie weiter keinen Zweck hat, als das Ganze der Geschichte eines Landes darzustellen. Solche Kompilationen (es gehören dahin die Geschichten des Livius, Diodors von Sizilien, Joh. von Müllers Schweizergeschichte) sind, wenn sie gut gemacht sind, höchst verdienstlich. Am besten ist es freilich, wenn sich die Historiker denen der ersten Gattung nähern und so anschaulich schreiben, daß der Leser die Vorstellung haben kann, er höre Zeitgenossen und Augenzeugen die Begebenheiten erzählen. Aber der eine Ton, den ein Individuum, das einer bestimmten Bildung angehört, haben muß, wird häufig nicht nach den Zeiten, welche eine solche Geschichte durchläuft, modifiziert, und der Geist, der aus dem Schriftsteller spricht, ist ein anderer als der Geist dieser Zeiten. So läßt Livius die alten Könige Roms, die Konsuln und Heerführer Reden halten, wie sie nur einem gewandten Advokaten der Livianischen Zeit zukommen, und welche wieder aufs stärkste mit echten aus dem Altertum erhaltenen Sagen, z. B. der Fabel des Menenius Agrippa, kontrastieren. So gibt uns derselbe Beschreibungen von Schlachten, als ob er sie mit angesehen hätte, deren Züge man aber für die Schlachten aller Zeiten gebrauchen kann, und deren Bestimmtheit wieder mit dem Mangel an Zusammenhang und mit der Inkonsequenz kontrastiert, welche in anderen Stücken oft über Hauptverhältnisse herrscht.

Eine Geschichte der Art, welche lange Perioden oder die ganze Weltgeschichte überschauen will, muß die individuelle Darstellung des Wirklichen in der Tat aufgeben und sich mit Abstraktionen abkürzen, nicht bloß in dem Sinne, daß Begebenheiten und Handlungen wegzulassen sind, sondern in dem anderen, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator

bleibt. Eine Schlacht, ein großer Sieg, eine Belagerung sind nicht mehr sie selbst, sondern werden in einfache Bestimmungen zusammengezogen. Wenn Livius von den Kriegen mit den Volskern erzählt, so sagt er bisweilen kurz genug: Dieses Jahr ist mit den Volskern Krieg geführt worden.

bb) Eine zweite Art der reflektierten Geschichte ist alsdann die pragmatische. Wenn wir mit der Vergangenheit zu tun haben und wir uns mit einer entfernten Welt beschäftigen, so tut sich eine Gegenwart für den Geist auf, die dieser aus seiner eigenen Tätigkeit zum Lohn für seine Bemühung hat. Die Begebenheiten sind verschieden, aber das Allgemeine und Innere, der Zusammenhang einer. Dies hebt die Vergangenheit auf und macht die Begebenheit gegenwärtig. Pragmatische Reflexionen, so sehr sie abstrakt sind, sind so in der Tat das Gegenwärtige und beleben die Erzählungen der Vergangenheit zu heutigem Leben. Ob nun solche Reflexionen wirklich interessant und belebend seien, das kommt auf den eigenen Geist des Schriftstellers an. Es ist hier auch besonders der moralischen Reflexionen Erwähnung zu tun und der durch die Geschichte zu gewinnenden moralischen Belehrung, auf welche hin dieselbe oft bearbeitet wurde. Wenn auch zu sagen ist, daß Beispiele des Guten das Gemüt erheben und beim moralischen Unterricht der Kinder, um ihnen das Vortreffliche eindringlich zu machen, anzuwenden wären, so sind doch die Schicksale der Völker und Staaten, deren Interessen, Zustände und Verwicklungen ein anderes Feld. Man verweist Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Ge-Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben. Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst ent-entschieden werden muß und allein entschieden werden kann. Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft nicht ein allgemeiner Grundsatz, nicht das Erinnern an ähnliche Verhältnisse, denn so etwas, wie eine fahle Erinnerung, hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart. Nichts ist in dieser Rücksicht schaler als die oft wiederkehrende Berufung auf griechische und römische Beispiele, wie diese in der Revolutionszeit bei den Franzosen so häufig vorgekommen ist. Nichts ist verschiedener als die Natur dieser Völker und die Natur unserer Zeiten. Es ist nur die gründliche, freie, umfassende Anschauung der Situationen und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. bei Montesquieus Geist der Gesetze), der den Reflexionen Wahrheit und Interesse geben kann. Deswegen löst auch eine reflektierende Geschichte die andere ab; jedem Schreiber

stehen die Materialien offen, jeder kann sich leicht für fähig, sie zu ordnen und zu verarbeiten, halten und seinen Geist als den Geist der Zeiten in ihnen geltend machen. Im Überdruß an solchen reflektierenden Geschichten ist man häufig zurückgegangen nach dem aus allen Gesichtspunkten umschriebenen Bilde einer Begebenheit. Diese sind allerdings etwas wert, aber sie bieten meistens nur Material dar. Wir Deutsche sind damit zufrieden: die Franzosen bilden dagegen geistreich sich eine Gegenwart und beziehen die Vergangenheit auf den gegenwärtigen Zustand.

cc) Die dritte Weise der reflektierenden Geschichte ist die kritische: sie ist anzuführen, weil sie besonders die Art ist, wie in unseren Zeiten in Deutschland die Geschichte behandelt wird. Es ist nicht die Geschichte selbst, welche hier vorgetragen wird, sondern eine Geschichte der Geschichte und eine Beurteilung der geschichtlichen Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit. Das Außerordentliche, das hierin liegt und namentlich liegen soll, besteht in dem Scharfsinn des Schriftstellers, der den Erzählungen etwas abdingt, nicht in den Sachen. Die Franzosen haben hierin viel Gründliches und Besonnenes geliefert. Sie haben jedoch solch kritisches Verfahren nicht selbst als ein geschichtliches geltend machen wollen, sondern ihre Beurteilungen in der Form kritischer Abhandlungen verfaßt. Bei uns hat sich die sogenannte höhere Kritik, wie der Philologie überhaupt, so auch der Geschichtsbücher bemächtigt. Diese höhere Kritik hat dann die Berechtigung abgeben sollen, allen möglichen unhistorischen Ausgeburten einer eitlen Einbildungskraft Eingang zu verschaffen. Dies ist die andere Weise, Gegenwart in der Geschichte zu gewinnen, indem man subjektive Einfälle an die Stelle geschichtlicher Daten setzt, — Einfälle, die für um so vortrefflicher gelten, je kühner sie sind, das ist, auf je dürftigeren Umständchen sie beruhen und je mehr sie dem Entschiedensten in der Geschichte widersprechen. —

dd) Die letzte Art der reflektierten Geschichte ist nun die, welche sich sogleich als etwas Teilweises ausgibt. Sie ist zwar abstrahierend, bildet aber, weil sie allgemeine Gesichtspunkte (z. B. die Geschichte der Kunst, des Rechts, der Religion) nimmt, einen Übergang zur philosophischen Weltgeschichte. In unserer Zeit ist diese Weise der Begriffsgeschichte mehr ausgebildet und hervorgehoben worden. Solche Zweige stehen in einem Verhältnis zum Ganzen einer Volksgeschichte, und es kommt nur darauf an, ob der Zusammenhang des Ganzen aufgezeigt oder bloß in äußerlichen Verhältnissen gesucht wird. Im letzteren Falle erscheinen sie als ganz zufällige Einzelheiten der Völker. Wenn nun die reflektierende Geschichte dazu gekommen ist, allgemeine Gesichtspunkte zu verfolgen, so ist zu bemerken, daß, wenn solche Gesichtspunkte wahrhafter Natur sind, sie nicht bloß der äußere Faden, eine äußere Ordnung, sondern die

innere leitende Seele der Begebenheiten und Taten selbst sind. Denn gleich dem Seelenführer Merkur ist die Idee in Wahrheit der Völker- und Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt: ihn in dieser Führung kennen zu lernen, ist hier unser Zweck. Das führt auf

c) die dritte Gattung der Geschichte, die *philosophische*. Wenn wir rücksichtlich der beiden vorangegangenen Arten nichts erst aufzuklären hatten, weil sich ihr Begriff von selbst verstand, so ist es anders mit dieser letzten, denn diese scheint in der Tat einer Erläuterung oder Rechtfertigung zu bedürfen. Das Allgemeine ist jedoch, daß die Philosophie der Geschichte nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben bedeutet. Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen; dadurch unterscheiden wir uns von dem Tier, und in der Empfindung, in der Kenntnis und Erkenntnis, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken. Diese Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erscheinen, weil in der Geschichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird, der Philosophie im Gegenteil aber eigene Gedanken zugeschrieben werden, welche die Spekulation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandle sie sie wie ein Material, lasse sie nicht, wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, konstruiere sie daher, wie man sagt, a priori. Da die Geschichte nun aber bloß aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Taten, und um so wahrer bleibt, je mehr sie sich an das Gegebene hält, so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen, und dieser Widerspruch und der daraus für die Spekulation entspringende Vorwurf soll hier erklärt und widerlegt werden, ohne daß wir uns deswegen in Berichtigungen der unendlich vielen und speziellen schiefen Vorstellungen einlassen wollen, die über den Zweck, die Interessen und die Behandlungen des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zur Philosophie im Gange sind oder immer wieder neu erfunden werden.

Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei. Diese Überzeugung und Einsicht ist eine *Voraussetzung* in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dies keine Voraussetzung. Durch die spekulative Erkenntnis in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft, — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältnis zu Gott näher zu erörtern —, die *Substanz*

wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens wie die unendliche Form, die Betätigung dieses ihres Inhalts ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu sein; der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Tätigkeit zu verarbeiten gibt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Tun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfinge, sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Betätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung, nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen, — in der Weltgeschichte. Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.

Als die erste Bedingung könnten wir aussprechen, daß wir das Historische getreu auffassen; allein in solchen allgemeinen Ausdrücken, wie treu und auffassen, liegt die Zweideutigkeit. Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken und bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen, und muß Nachdenken angewandt werden; wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, beides ist in Wechselbestimmung. Aber die unterschiedenen Weisen des Nachdenkens, der Gesichtspunkte, der Beurteilung schon über bloße Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Tatsachen, welches die am nächsten liegende Kategorie ist, gehören nicht hierher.

Nur an zwei Formen und Gesichtspunkte über die allgemeine Überzeugung, daß Vernunft in der Welt und ebenso in der Weltgeschichte geherrscht habe und herrsche, will ich erinnern, weil sie uns zugleich Veranlassung geben, den Hauptpunkt, der die Schwierigkeit ausmacht, näher zu berühren und auf das hindeuten, was wir weiter zu erwähnen haben.

Das eine ist das Geschichtliche, daß der Grieche Anaxagoras zuerst gesagt hat, der Verstand überhaupt, oder die Vernunft, regiere die Welt,

— nicht eine Intelligeenz als selbstbewußte Vernunft, — nicht ein Geist als solcher —, beides müssen wir sehr wohl voneinander unterscheiden. Die Bewegung des Sonnensystems erfolgt nach unveränderlichen Gesetzen: diese Gesetze sind die Vernunft desselben, aber weder die Sonne noch die Planeten, die in diesen Gesetzen um sie kreisen, haben ein Bewußtsein darüber. So ein Gedanke, daß Vernunft in der Natur ist, daß sie von allgemeinen Gesetzen unabänderlich regiert wird, frappiert uns nicht, wir sind dergleichen gewohnt und machen nicht viel daraus: ich habe auch darum jenes geschichtlichen Umstandes erwähnt, um bemerklich zu machen, daß die Geschichte lehrt, daß dergleichen, was uns trivial scheinen kann, nicht immer in der Welt gewesen, daß solcher Gedanke vielmehr Epoche in der Geschichte des menschlichen Geistes macht. Aristoteles sagt von Anaxagoras als vom Urheber jenes Gedankens, er sei wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen. Von Anaxagoras hat Sokrates diesen Gedanken aufgenommen, und er ist zunächst in der Philosophie mit Ausnahme Epikurs, der dem Zufall alle Ereignisse zuschrieb, der herrschende geworden. „Ich freute mich desselben," läßt Plato ihn sagen, „und hoffte einen Lehrer gefunden zu haben, der mir die Natur nach der Vernunft auslegen, in dem Besonderen seinen besonderen Zweck, in dem Ganzen den allgemeinen Zweck aufzeigen würde, ich hätte diese Hoffnung um vieles nicht aufgegeben. Aber wie sehr wurde ich getäuscht, als ich nun die Schriften des Anaxagoras selbst eifrig vornahm und fand, daß er nur äußerliche Ursachen, als Luft, Äther, Wasser und dergleichen, statt der Vernunft aufführt." Man sieht, das Ungenügende, welches Sokrates an dem Prinzip des Anaxagoras fand, betrifft nicht das Prinzip selbst, sondern den Mangel an Anwendung desselben auf die konkrete Natur, daß diese nicht aus jenem Prinzip verstanden, begriffen ist, daß überhaupt jenes Prinzip abstrakt gehalten blieb, daß die Natur nicht als eine Entwicklung desselben, nicht als eine aus der Vernunft hervorgebrachte Organisation gefaßt ist.

Das weitere ist, daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist, — in der Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall und äußerlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sei, sondern eine Vorsehung die Welt regiere. Die Wahrheit, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Prinzipe, denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht: die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende

Denken. Aber weiterhin tut sich nun auch die Verschiedenheit, ja der Gegensatz dieses Glaubens und unseres Prinzips gerade auf dieselbe Weise hervor wie die Forderung des Sokrates bei dem Grundsatze des Anaxagoras. Jener Glaube ist nämlich gleichfalls unbestimmt, ist, was man Glaube an die Vorsehung überhaupt nennt, und geht nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, auf den umfassenden Verlauf der Weltgeschichte fort. Die Geschichte erklären aber heißt, die Leidenschaften des Menschen, ihr Genie, ihre wirkenden Kräfte enthüllen, und diese Bestimmtheit der Vorsehung nennt man gewöhnlich ihren Plan. Dieser Plan aber ist es, welcher vor unseren Augen verborgen sein soll, ja welchen es Vermessenheit sein soll, erkennen zu wollen. Die Unwissenheit des Anaxagoras darüber, wie der Verstand sich in der Wirklichkeit offenbare, war unbefangen; das Bewußtsein des Gedankens war in ihm, und überhaupt in Griechenland, noch nicht weiter gekommen; er vermochte noch nicht sein allgemeines Prinzip auf das Konkrete anzuwenden, dieses aus jenem zu erkennen, denn Sokrates hat erst einen Schritt darin, die Vereinigung des Konkreten mit dem Allgemeinen zu erfassen, getan. Anaxagoras war somit nicht polemisch gegen solche Anwendung; jener Glaube an die Vorsehung aber ist es wenigstens gegen die Anwendung im Großen oder gegen die Erkenntnis des Plans der Vorsehung. Denn im besonderen läßt man es hier und da wohl gelten, wenn fromme Gemüter in einzelnen Vorfallenheiten nicht bloß Zufälliges, sondern Gottes Schickungen erkennen, wenn z. B. einem Individuum in großer Verlegenheit und Not unerwartet eine Hilfe gekommen ist, aber diese Zwecke selbst sind beschränkter Art, sind nur die besonderen Zwecke dieses Individuums. Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu tun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind, wir können also nicht bei jener, sozusagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorsehung stehen bleiben und ebensowenig bei dem bloß abstrakten, unbestimmten Glauben, der nur zu dem Allgemeinen, daß es eine Vorsehung gebe, fortgehen will, aber nicht zu den bestimmteren Taten derselben. Wir haben vielmehr Ernst damit zu machen, die Wege der Vorsehung, die Mittel und Erscheinungen in der Geschichte zu erkennen, und wir haben diese auf jenes allgemeine Prinzip zu beziehen. Aber ich habe mit der Erwähnung der Erkenntnis des Plans der göttlichen Vorsehung überhaupt an eine in unseren Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit Gott zu erkennen, oder vielmehr, indem es aufgehört hat eine Frage zu sein, an die zum Vorurteil gewordene Lehre, daß es unmöglich sei, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der Heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß

Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geleugne dessen vor, was ebendaselbst gesagt ist, daß der Geist es sei, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Indem man das göttliche Wesen jenseits unserer Erkenntnis und der menschlichen Dinge überhaupt stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. Man ist davon befreit, seiner Erkenntnis eine Beziehung auf das Göttliche und Wahre zu geben; im Gegenteil hat dann die Eitelkeit derselben und das subjektive Gefühl für sich vollkommene Berechtigung; und die fromme Demut, indem sie sich die Erkenntnis Gottes vom Leibe hält, weiß sehr wohl, was sie für ihre Willkür und ihr eitles Treiben damit gewinnt. In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt. Gott will nicht engherzige Gemüter und leere Köpfe zu seinen Kindern, sondern solche, deren Geist von sich selbst arm, aber reich an Erkenntnis seiner ist, und die in diese Erkenntnis Gottes allein allen Wert setzen. Die Entwicklung des denkenden Geistes, welche aus dieser Grundlage der Offenbarung des göttlichen Wesens ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das, was, dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen; es muß endlich an der Zeit sein, auch diese reiche Produktion der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Es war eine Zeitlang Mode, Gottes Weisheit in Tieren, Pflanzen, einzelnen Schicksalen zu bewundern. Wenn zugegeben wird, daß die Vorsehung sich in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht auch in der Weltgeschichte? Dieser Stoff scheint zu groß. Aber die göttliche Weisheit, d. i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Großen wie im Kleinen, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit aufs Große anzuwenden. Unsere Erkenntnis geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und tätigen Geistes herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibniz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstrakten Kategorien versucht hat, so daß das Übel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der Tat liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen

verschwindet, durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sei, und nicht das Böse neben ihm sich letzlich geltend gemacht habe. Hierfür aber genügt der bloße Glaube an die Vernunft und die Vorsehung noch keineswegs. Die Vernunft, von der gesagt worden, daß sie in der Welt regiere, ist ein ebenso unbestimmtes Wort als die Vorsehung, — man spricht immer von der Vernunft, ohne eben angeben zu können, was denn ihre Bestimmung, ihr Inhalt ist, wonach wir beurteilen können, ob etwas vernünftig ist, ob unvernünftig. Die Vernunft in ihrer Bestimmung gefaßt, dies ist erst die Sache; das andere, wenn man ebenso bei der Vernunft überhaupt stehenbleibt, das sind nur Worte.

II. Die Frage, was die Bestimmung der Vernunft an ihr selbst sei, fällt, insofern die Vernunft in Beziehung auf die Welt genommen wird, mit der Frage zusammen, was der Endzweck der Welt sei; näher liegt in diesem Ausdruck, daß derselbe realisiert, verwirklicht werden soll. Es ist daran zweierlei zu erwägen, der Inhalt dieses Endzwecks, die Bestimmung selbst als solche, und die Verwirklichung derselben.

Zuerst müssen wir beachten, daß unser Gegenstand, die Weltgeschichte, auf dem geistigen Boden vorgeht. Welt begreift die physische und psychische Natur in sich; die physische Natur greift gleichfalls in die Weltgeschichte ein, und wir werden schon im Anfange auf diese Grundverhältnisse der Naturbestimmung aufmerksam machen. Aber der Geist und der Verlauf seiner Entwicklung ist das Substantielle. Die Natur haben wir hier nicht zu betrachten, wie sie an ihr selbst gleichfalls ein System der Vernunft ist, in einem besonderen, eigentümlichen Elemente, sondern nur relativ auf den Geist. Der Geist ist aber auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner konkretesten Wirklichkeit; dessenungeachtet aber, oder vielmehr um von dieser Weise seiner konkreten Wirklichkeit auch das Allgemeine zu fassen, müssen wir von der Natur des Geistes zuvörderst einige abstrakte Bestimmungen vorausschicken. Doch kann dies hier mehr nur behauptungsweise geschehen, und ist hier nicht der Ort, die Idee des Geistes spekulativ zu entwickeln, denn was in einer Einleitung gesagt werden kann, ist überhaupt als historisch, wie schon bemerkt, als eine Voraussetzung zu nehmen, die entweder anderwärts ihre Ausführung und ihren Erweis erhalten hat oder in der Folge der Abhandlung der Wissenschaft der Geschichte erst seine Beglaubigung empfangen soll.

Wir haben also hier anzugeben:

a) die abstrakten Bestimmungen der Natur des Geistes;

b) welche Mittel der Geist braucht, um seine Idee zu realisieren;

c) endlich ist die Gestalt zu betrachten, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist, — der Staat.

a) Die Natur des Geistes läßt sich durch den vollkommenen Gegensatz desselben erkennen. Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter andern Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei. Die Materie ist insofern schwer, als sie nach einem Mittelpunkte treibt: sie ist wesentlich zusammengesetzt, sie besteht außereinander, sie sucht ihre Einheit und sucht also sich selbst aufzuheben, sucht ihr Gegenteil; wenn sie dieses erreichte, so wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre untergegangen; sie strebt nach Idealität, denn in der Einheit ist sie ideell. Der Geist im Gegenteil ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das Bei-sich-selbst-sein. Dies eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich ich mich auf ein anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht sein ohne ein Äußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstsein des Geistes ist Selbstbewußtsein, das Bewußtsein von sich selbst. Zweierlei ist zu unterscheiden im Bewußtsein, erstens, daß ich weiß, und zweites, was ich weiß. Beim Selbstbewußtsein fällt beides zusammen, denn der Geist weiß sich selbst, er ist das Beurteilen seiner eigenen Natur, und er ist zugleich die Tätigkeit, zu sich zu kommen und so sich hervorzubringen, sich zu dem zu machen, was er an sich ist. Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte. Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß einer frei ist, aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zahmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann. — In den Griechen ist erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie

frei gewesen, aber sie, wie auch die Römer, wußten nur, daß einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Dies wußte selbst Plato und Aristoteles nicht. Darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt, und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur eine zufällige, vergängliche und beschränkte Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen. — Erst die germanischen Nationen sind im Christentume zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dies Bewußtsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z. B. nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert oder gar auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden. Diese Anwendung des Prinzips auf die Weltlichkeit, die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht. Auf diesen Unterschied des Prinzips als eines solchen und seiner Anwendung, das ist Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht; er ist eine Grundbestimmung in unserer Wissenschaft und wesentlich im Gedanken festzuhalten. Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des christlichen Prinzips des Selbstbewußtseins, der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich statt in Ansehung des Prinzips der Freiheit überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.

Mit dem, was ich im allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Form, daß die Orientalen nur gewußt haben, daß Einer frei, die griechische und römische Welt aber, daß einige frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sei frei, ist auch zugleich die Einteilung der Weltgeschichte und die Art, in der wir sie abhandeln werden, angegeben. Dies ist jedoch nur im Vorbeigehen vorläufig bemerkt; wir haben vorher noch einige Begriffe zu explizieren.

Es ist also, als die Bestimmung der geistigen Welt, und indem diese die substantielle Welt ist und die physische ihr untergeordnet bleibt,

oder im spekulativen Ausdruck, keine Wahrheit gegen die erste hat, — als der Endzweck der Welt, das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit und eben damit die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt angegeben worden. Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit; aber wir lassen es hier zunächst bei jener allgemeinen Bestimmung bewenden. Ferner wurde auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschieds zwischen dem Prinzip, zwischen dem, was nur erst an sich, und zwischen dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht. Zugleich ist es die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Notwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtsein, — denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, so wie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will, Gott aber ist das Vollkommenste und kann darum nichts als sich selbst, seinen eigenen Willen wollen. Was aber die Natur seines Willens, d. h. seine Natur überhaupt ist, dies ist es, was wir, indem wir die religiöse Vorstellung in Gedanken fassen, hier die Idee der Freiheit nennen. Die jetzt aufzuwerfende unmittelbare Frage kann nur die sein: welche Mittel gebraucht sie zu ihrer Realisation? Dies ist das zweite, was hier zu betrachten ist.

b) Diese Frage nach den Mitteln, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung der Geschichte selbst. Wenn die Freiheit als solche zunächst der innere Begriff ist, so sind die Mittel dagegen ein Äußerliches, das Erscheinende, das in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt. Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Tätigkeit nur die Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als die Triebfedern erscheinen und als das Hauptwirksame vorkommen. Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Gutes-wollen, edle Vaterlandsliebe; aber diese Tugenden und dieses Allgemeine

stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft. Wir können wohl die Vernunftbestimmung in diesen Subjekten selbst und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit realisiert sehen, aber sie sind in einem geringen Verhältnis zu der Masse des Menschengeschlechts; ebenso ist der Umfang des Daseins, den ihre Tugenden haben, relativ von geringer Ausdehnung. Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des partikularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität. Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübnis, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, das das Herrlichste an Völkern und Staatengestaltungen wie an Privattugenden erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so groß gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; und dann, daß wir aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt. Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind. Von hier aus geht gewöhnlich die Frage nach dem, was wir zum allgemeinen Anfange unserer Betrachtung gemacht; von demselben aus haben wir die Begebenheiten, die uns jenes

Gemälde für die trübe Empfindung und für die darüber sinnende Reflexion darbieten, sogleich als das Feld bestimmt, in welchem wir nur die Mittel sehen wollen für das, was wir behaupten, daß es die substantielle Bestimmung, der absolute Endzweck, oder was dasselbe ist, daß es das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte sei. Wir haben es von Anfang an überhaupt verschmäht, den Weg der Reflexionen einzuschlagen, von jenem Bilde des Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen; ohnehin ist es auch nicht das Interesse jener gefühlvollen Reflexionen selbst, sich wahrhaft über diese Empfindungen zu erheben und die Rätsel der Vorsehung, welche in jenen Betrachtungen aufgegeben worden sind, zu lösen. Es ist vielmehr das Wesen derselben, sich in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats trübselig zu gefallen. Wir kehren also zum Standpunkte, den wir genommen, zurück, und die Momente, die wir darüber anführen wollen, werden auch die wesentlichen Bestimmungen für die Beantwortung der Fragen, die aus jenem Gemälde hervorgehen können, enthalten.

Das *erste*, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, daß das, was wir Prinzip, Endzweck, Bestimmung oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstraktes. Prinzip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig, wirklich ist. Zwecke, Grundsätze usf. sind in unseren Gedanken, erst in unserer inneren Absicht, aber noch nicht in der Wirklichkeit. Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein *zweites* Moment für die Wirklichkeit hinzukommen, und dies ist die Betätigung, Verwirklichung, und deren Prinzip ist der Wille, die Tätigkeit des Menschen überhaupt. Es ist nur durch diese Tätigkeit, daß jener Begriff sowie die an sich seienden Bestimmungen realisiert, verwirklicht werden, denn sie gelten nicht unmittelbar durch sich selbst. Die Tätigkeit, welche sie ins Werk und Dasein setzt, ist des Menschen Bedürfnis, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur Tat und zum Dasein bringe, ist mir viel gelegen, ich muß dabei sein, ich will durch die Vollführung befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich tätig sein soll, muß auf irgendeine Weise auch mein Zweck sein; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich tätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich nichts angeht. *Dies ist das unendliche Recht des Subjekts, daß es sich selbst in seiner Tätigkeit und Arbeit befriedigt findet.* Wenn die Menschen sich für etwas interessieren sollen, so müssen sie sich selbst

darin haben und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden. Man muß einen Mißverstand hierbei vermeiden: man tadelt es und sagt in einem übeln Sinne mit Recht von einem Individuum, es sei überhaupt interessiert, das heißt, es suche nur seinen Privatvorteil. Wenn wir dieses tadeln, so meinen wir, es suche diesen Privatvorteil ohne Gesinnung für den allgemeinen Zweck, bei dessen Gelegenheit es sich um jenen abmüht, oder gar, indem es das Allgemeine aufopfert; aber wer tätig für eine Sache ist, der ist nicht nur interessiert überhaupt, sondern interessiert *dabei*. Die Sprache drückt diesen Unterschied richtig aus. Es geschieht daher nichts, wird nichts vollbracht, ohne daß die Individuen, die dabei tätig sind, auch sich befriedigen; sie sind partikulare Menschen, das heißt, sie haben besondere, ihnen eigentümliche Bedürfnisse, Triebe, Interessen überhaupt: unter diesen Bedürfnissen ist nicht nur das des eigenen Bedürfnisses und Willens, sondern auch der eigenen Einsicht, Überzeugung, oder wenigstens des Dafürhaltens der Meinung, wenn anders schon das Bedürfnis des Räsonnements, des Verstandes, der Vernunft erwacht ist. Dann verlangen die Menschen auch, wenn sie für eine Sache tätig sein sollen, daß die Sache ihnen überhaupt zusage, daß sie mit ihrer Meinung, es sei von der Güte derselben, ihrem Rechte, Vorteil, ihrer Nützlichkeit, dabei sein können. Dies ist besonders ein wesentliches Moment unserer Zeit, wo die Menschen wenig mehr durch Zutrauen und Autorität zu etwas herbeigezogen werden, sondern mit ihrem eigenen Verstande, selbständiger Überzeugung und Dafürhalten den Anteil ihrer Tätigkeit einer Sache widmen wollen.

So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Tätigkeit mitwirkten, zustande gekommen ist, und indem wir ein Interesse eine Leidenschaft nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintansetzung aller andern Interessen und Zwecke, die man auch hat und haben kann, mit allen ihr innewohnenden Adern von Wollen sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck alle ihre Bedürfnisse und Kräfte konzentriert, so müssen wir überhaupt sagen, *daß nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist*. Es sind zwei Momente, die in unseren Gegenstand eintreten; das eine ist die Idee, das andere sind die menschlichen Leidenschaften; das eine ist der Zettel, das andere der Einschlag des großen Teppichs der vor uns ausgebreiteten Weltgeschichte. Die konkrete Mitte und Vereinigung beider ist die sittliche Freiheit im Staate. Von der Idee der Freiheit als der Natur des Geistes und dem absoluten Endzweck der Geschichte ist die Rede gewesen. Leidenschaft wird als etwas angesehen, das nicht recht ist, das mehr oder weniger schlecht ist: der Mensch soll keine Leidenschaften haben. Leidenschaft ist auch nicht ganz

das passende Wort für das, was ich hier ausdrücken will. Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Tätigkeit des Menschen aus partikularen Interessen, aus speziellen Zwecken, oder wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, und zwar so, daß sie in diese Zwecke die ganze Energie ihres Wollens und Charakters legen, ihnen anderes, das auch Zweck sein kann, oder vielmehr alles andere aufopfern. Dieser partikulare Inhalt ist so eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da ist, nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter. Charakter drückt gleichfalls diese Bestimmtheit des Willens und der Intelligenz aus. Aber Charakter begreift überhaupt alle Partikularitäten in sich, die Weise des Benehmens in Privatverhältnissen usf., und ist nicht diese Bestimmtheit als in Wirksamkeit und Tätigkeit gesetzt. Ich werde also Leidenschaft sagen und somit die partikulare Bestimmtheit des Charakters verstehen, insofern diese Bestimmtheiten des Wollens nicht einen privaten Inhalt nur haben, sondern das Treibende und Wirkende allgemeiner Taten sind. Leidenschaft ist zunächst die subjektive, insofern formelle Seite der Energie, des Willens und der Tätigkeit, wobei der Inhalt oder Zweck noch unbestimmt bleibt; ebenso ist es bei dem eigenen Überzeugtsein, bei der eigenen Einsicht und bei dem eigenen Gewissen. Es kommt immer darauf an, welchen Inhalt meine Überzeugung hat, welchen Zweck meine Leidenschaft, ob der eine oder der andere wahrhafter Natur ist. Aber umgekehrt, wenn er dies ist, so gehört dazu, daß er in die Existenz trete, wirklich sei.

Aus dieser Erläuterung über das zweite wesentliche Moment geschichtlicher Wirklichkeit eines Zwecks überhaupt geht hervor, indem wir im Vorbeigehen Rücksicht auf den Staat nehmen, daß nach dieser Seite ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt, eins in dem andern seine Befriedigung und Verwirklichung findet, — ein für sich höchst wichtiger Satz. Aber im Staate bedarf es vieler Veranstaltungen, Erfindungen, von zweckgemäßen Einrichtungen, und zwar von langen Kämpfen des Verstandes begleitet, bis er zum Bewußtsein bringt, was das Zweckgemäße sei, sowie Kämpfe mit dem partikularen Interesse und den Leidenschaften, eine schwere und langwierige Zucht derselben, bis jene Vereinigung zustande gebracht wird. Der Zeitpunkt solcher Vereinigung macht die Periode seiner Blüte, seiner Tugend, seiner Kraft und seines Glückes aus. Aber die Weltgeschichte beginnt nicht mit irgendeinem bewußten Zwecke, wie bei den besonderen Kreisen der Menschen. Der einfache Trieb des Zusammenlebens derselben hat schon den bewußten

Zweck der Sicherung ihres Lebens und Eigentums, und indem dieses Zusammenleben zustande gekommen ist, erweitert sich dieser Zweck. Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur *an sich* an, das heißt, als Natur; er ist der innere, der innerste bewußte Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit ihn zum Bewußtsein zu bringen. So in Gestalt des Naturwesens, des Naturwillens auftretend, ist das, was die subjektive Seite genannt worden ist, das Bedürfnis, der Trieb, die Leidenschaft, das partikulare Interesse, wie die Meinung und subjektive Vorstellung sogleich für sich selbst vorhanden. Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das ist es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig geleugnet wie als Träumerei und Philosophie verschrieen und verachtet worden ist. Darüber aber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unsere Voraussetzung (die sich aber am Ende erst als Resultat ergeben sollte) und unseren Glauben behauptet, daß die Vernunft die Welt regiert und so auch die Weltgeschichte regiert hat. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles andere untergeordnet, ihm dienend und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Dasein und vollbringt sich in demselben und durch dasselbe. Die Vereinigung des Allgemeinen, an und für sich Seienden überhaupt und des Einzelnen, des Subjektiven, daß sie allein die Wahrheit sei, dies ist spekulativer Natur und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt. Aber im Gange der Weltgeschichte selbst, als noch im Fortschreiten begriffenen Gange, ist der reine letzte Zweck der Geschichte noch nicht der Inhalt des Bedürfnisses und Interesses, und indem dieses bewußtlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in den besonderen Zwecken und vollbringt sich durch dieselben. Jene Frage nimmt auch die Form an, von der Vereinigung der *Freiheit* und *Notwendigkeit*, indem wir den inneren, an und für sich seienden Gang des Geistes als das Notwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben. Da der metaphysische Zusammenhang, d. i. der Zusammenhang im Begriff, dieser Bestimmungen in die Logik

gehört, so können wir ihn hier nicht auseinanderlegen. Nur die Hauptmomente, auf die es ankommt, sind zu erwähnen.

In der Philosophie wird gezeigt, daß die Idee zum unendlichen Gegensatze fortgeht. Dieser ist der, von der Idee in ihrer freien allgemeinen Weise, worin sie bei sich bleibt, und von ihr als rein abstrakter Reflexion in sich, welche formelles Fürsichsein ist, Ich, die formelle Freiheit, die nur dem Geiste zukommt. Die allgemeine Idee ist so als substantielle Fülle einerseits und als das Abstrakte der freien Willkür anderseits. Diese Reflexion in sich ist das einzelne Selbstbewußtsein, das andere gegen die Idee überhaupt, und damit in absoluter Endlichkeit. Dieses andere ist eben damit die Endlichkeit, die Bestimmtheit, für das allgemeine Absolute: es ist die Seite seines Daseins, der Boden seiner formellen Realität und der Boden der Ehre Gottes. — Den absoluten Zusammenhang dieses Gegensatzes zu fassen, ist die tiefe Aufgabe der Metaphysik. Ferner ist mit dieser Endlichkeit überhaupt alle Partikularität gesetzt. Der formelle Wille will sich, dieses Ich soll in allem sein, was er bezweckt und tut. Auch das fromme Individuum will gerettet und selig sein. Dieses Extrem für sich existierend im Unterschied von dem absoluten, allgemeinen Wesen ist ein besonderes, weiß die Besonderheit und will dieselbe; es ist überhaupt auf dem Standpunkt der Erscheinung. Hierher fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Partikularität legen, sie ausfüllen und verwirklichen. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks oder Unglücks. Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes. Die Reflexion in sich, diese Freiheit ist überhaupt abstrakt das formelle Moment der Tätigkeit der absoluten Idee. Die Tätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im inneren Schacht des Geistes ruht, das andere ist die Äußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie. Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere übersetzt in die Objektivität.

Der oben angedeutete Zusammenhang enthält ferner dies, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres zustande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtsein und in ihrer Absicht lag. Als ein analoges Beispiel führen wir einen Menschen an, der aus Rache,

die vielleicht gerecht ist, das heißt, wegen einer ungerechten Verletzung, einem andern das Haus anzündet; hierbei schon tut sich ein Zusammenhang der unmittelbaren Tat mit weiteren, jedoch selbst äußerlichen Umständen hervor, die nicht zu jener ganz für sich unmittelbar genommenen Tat gehören. Diese ist als solche, das Hinhalten etwa einer kleinen Flamme an eine kleine Stelle eines Balkens. Was damit noch nicht getan worden, macht sich weiter durch sich selbst; die angezündete Stelle des Balkens hängt mit den ferneren Stellen desselben, dieser mit dem Gebälke des ganzen Hauses und dieses mit andern Häusern zusammen, und eine weite Feuersbrunst entsteht, die vieler anderer Menschen, als gegen die die Rache gerichtet war, Eigentum und Habe verzehrt, ja vielen Menschen das Leben kostet. Dies lag weder in der allgemeinen Tat noch in der Absicht dessen, der solches anfing. Aber ferner enthält die Handlung noch eine weitere allgemeine Bestimmung: in dem Zwecke des Handelnden war sie nur eine Rache gegen ein Individuum durch Zerstörung seines Eigentums; aber sie ist noch weiter ein Verbrechen, und dies enthält ferner die Strafe desselben. Dies mag nicht im Bewußtsein, noch weniger im Willen des Täters gelegen haben, aber dies ist seine Tat an sich, das Allgemeine, Substantielle derselben, das durch sie selbst vollbracht wird. Es ist an diesem Beispiel eben nur dies festzuhalten, daß in der unmittelbaren Handlung etwas Weiteres liegen kann als in dem Willen und Bewußtsein des Täters. Dieses Beispiel hat jedoch noch das weitere an ihm, daß die Substanz der Handlung, und damit überhaupt die Handlung selbst, sich umkehrt gegen den, der sie vollbracht, sie wird ein Rückschlag gegen ihn, der ihn zertrümmert.

Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisierung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelheit in die allgemeine Wahrheit, geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander. Die Handelnden haben in ihrer Tätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen, aber sie sind Wissende, Denkende. Der Inhalt ihrer Zwecke ist durchzogen mit allgemeinen, wesenhaften Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht usf. Denn die bloße Begierde, die Wildheit und Roheit des Wollens fällt außerhalb des Theaters und der Sphäre der Weltgeschichte. Diese allgemeinen Bestimmungen, welche zugleich Richtlinien für die Zwecke und Handlungen sind, sind von bebestimmtem Inhalte. Denn so etwas Leeres, wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichekit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhn-

lichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben. Das hat keine große Schwierigkeit, es zu wissen. Jedes Individuum hat seinen Stand, es weiß, was rechtliche, ehrliche Handlungsweise überhaupt ist. Für die gewöhnlichen Privatverhältnisse, wenn man es da für so schwierig erklärt, das Rechte und Gute zu wählen, und wenn man für eine vorzügliche Moralität hält, darin viele Schwierigkeit zu finden und Skrupel zu machen, so ist dies vielmehr dem üblen oder bösen Willen zuzuschreiben, der Ausflüchte gegen seine Pflichten sucht, die zu kennen eben nicht schwer ist, oder wenigstens für ein Müßiggehen des reflektierenden Gemüts zu halten, dem ein kleinlicher Wille nicht viel zu tun gibt, und das sich also sonst in sich zu tun macht und sich in der moralischen Wohlgefälligkeit ergeht.

Ein anderes ist es in den großen geschichtlichen Verhältnissen. Hier ist es gerade, wo die großen Kollisionen zwischen den bestehenden, anerkannten Pflichten Gesetzen und Rechten und zwischen Möglichkeiten entstehen, welche diesem System entgegengesetzt sind, es verletzen, ja seine Grundlage und Wirklichkeit zerstören und zugleich einen Inhalt haben, der auch gut, im großen vorteilhaft, wesentlich und notwendig scheinen kann. Diese Möglichkeiten nun werden geschichtlich; sie schließen ein Allgemeines anderer Art in sich als das Allgemeine, das in dem Bestehen eines Volkes oder Staates die Basis ausmacht. Dies Allgemeine ist ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit. Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeine liegt.

Cäsar in Gefahr, die Stellung, wenn auch etwa noch nicht des Übergewichts, doch wenigstens der Gleichheit, zu der er sich neben den andern, die an der Spitze des Staates standen, erhoben hatte, zu verlieren und denen, die im Übergange sich befanden, seine Feinde zu werden, zu unterliegen, gehört wesentlich hierher. Diese Feinde, welche zugleich die Seite ihrer persönlichen Zwecke beabsichtigen, hatten die formelle Staatsverfassung und die Macht des rechtlichen Scheines für sich. Cäsar kämpfte im Interesse, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten, und der Sieg über seine Gegner, indem ihre Macht die Herrschaft über die Provinzen des römischen Reiches war, wurde zugleich die Eroberung des ganzen Reiches: so wurde er mit Belassung der Form der Staatsverfassung der individuelle Gewalthaber im Staate. Was ihm so die Ausführung seines zunächst negativen Zwecks erwarb, die Alleinherrschaft Roms, war aber zugleich an sich notwendige Bestimmung in Roms und in der Welt Geschichte, so daß sie nicht nur sein partikularer Gewinn, sondern ein Instinkt war, der das vollbrachte, was an und

für sich an der Zeit war. *Dies sind die großen Menschen in der Geschichte*, deren eigene *partikulare Zwecke* das Substantielle *enthalten*, welches *Wille des Weltgeistes ist*. Sie sind insofern *Heroen* zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist, — die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Taten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur *ihre* Sache und *ihr* Werk zu sein scheinen.

Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was *an der Zeit* ist. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, sozusagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden war. Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen. Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden sind das Beste der Zeit. Große Menschen haben gewollt, um sich zu befriedigen, nicht um andere. Was sie von andern erfahren hätten an wohlgemeinten Absichten und Ratschlägen, das wäre vielmehr das Borniertere und Schiefere gewesen, denn sie sind die, die es am besten verstanden haben, und von denen es dann vielmehr alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darin gefügt haben. Denn der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, welche ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. *Deshalb folgen die andern diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt.* Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genusse kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft. Ist der Zweck erreicht, so fallen sie, die leeren Hülsen des Kernes ab. Sie sterben früh wie Alexander, sie werden wie Cäsar ermordet, wie Napoleon nach St. Helena transportiert. Diesen schauderhaften Trost, daß die geschicht-

lichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt, und dessen das Privatleben, das unter sehr verschiedenen, äußerlichen Umständen stattfinden kann, nur fähig ist, — diesen Trost können die sich aus der Geschichte nehmen, die dessen bedürftig sind. Bedürftig aber desselben ist der Neid, den das Große, Emporragende verdrießt, der sich bestrebt, es klein zu machen und einen Schaden an ihm zu finden. So ist es auch in neueren Zeiten zur Genüge demonstriert worden, daß die Fürsten überhaupt auf ihrem Throne nicht glücklich seien, daher man denselben ihnen dann gönnt und es erträglich findet, daß man nicht selbst, sondern sie auf dem Throne sitzen. — Der freie Mensch ist übrigens nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, daß es ist.

Nach diesen allgemeinen Momenten also, welche das Interesse und damit die Leidenschaften der Individuen ausmachen, sind diese geschichtlichen Menschen zu betrachten. Es sind große Menschen, eben weil sie ein Großes, und zwar nicht ein Eingebildetes, Vermeintes, sondern ein Richtiges und Notwendiges gewollt und vollbracht haben. Diese Betrachtungsweise schließt auch die sogenannte psychologische Betrachtung aus, welche, dem Neide am besten dienend, alle Handlungen ins Herz hinein so zu erklären und in die subjektive Gestalt zu bringen weiß, daß ihre Urheber alle aus irgendeiner kleinen oder großen Leidenschaft, aus einer S u c h t getan haben und, um dieser Leidenschaften und Suchten willen, keine moralischen Menschen gewesen seien. Alexander von Mazedonien hat zum Teil Griechenland, dann Asien erobert, a l s o ist er eroberungs s ü c h t i g gewesen. Er hat aus Ruhmsucht, Eroberungssucht gehandelt, und der Beweis, daß sie ihn getrieben haben, ist, daß er solches, das Ruhm brachte, getan habe. Welcher Schulmeister hat nicht von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar vordemonstriert, daß diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben und daher unmoralische Menschen gewesen seien? woraus sogleich folgt, daß er, der Schulmeister, ein vortrefflicherer Mensch sei als jene, weil er solche Leidenschaften nicht besäße und den Beweis dadurch gebe, daß er Asien nicht erobere, den Darius, Porus nicht besiege, sondern freilich wohl lebe, aber auch leben lasse.

Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem e i n e n Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andere große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.

Das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Betätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem Besonderen und Bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultiert. Es ist das Besondere, das sich aneinander abkämpft, und wovon ein Teil zugrunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.

Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite in ihnen, die wir Anstand nehmen, auch gegen das Höchste nur in diesem Gesichtspunkte zu fassen, weil es ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein in ihnen an ihm selbst Ewiges, Göttliches ist. Dies ist die *Moralität, Sittlichkeit, Religiosität*. Schon indem von der Betätigung des Vernunftzwecks durch die Individuen überhaupt gesprochen worden ist, ist die subjektive Seite derselben, ihr Interesse, das ihrer Bedürfnisse und Triebe, ihres Dafürhaltens und ihrer Einsicht, als die formelle Seite zwar angegeben worden, aber welche selbst ein unendliches Recht habe, befriedigt werden zu müssen. Wenn wir von einem Mittel sprechen, so stellen wir uns dasselbe zunächst als ein dem Zweck nur äußerliches vor, das keinen Teil an ihm habe. In der Tat aber müssen schon die natürlichen Dinge überhaupt, selbst die gemeinste leblose Sache, die als Mittel gebraucht wird, von der Beschaffenheit sein, daß sie dem Zwecke entsprechen, in ihnen etwas haben, das ihnen mit diesem gemein ist. In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem und bei Gelegenheit desselben, die dem Inhalt nach von ihm verschiedenen Zwecke ihrer Partikularität, sondern sie haben Teil an jenem Vernunftzweck selbst und sind eben dadurch Selbstzwecke, — Selbstzweck nicht nur formell, wie das Lebendige überhaupt, dessen individuelles Leben selbst, seinem Gehalte nach, ein schon dem menschlichen Leben Untergeordnetes ist und mit Recht als Mittel verbraucht wird, sondern die Menschen sind auch Selbstzwecke

dem Inhalte des Zweckes nach. In diese Bestimmung fällt eben jenes, was wir der Kategorie eines Mittels entnommen zu sein verlangen, Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft und, insofern sie tätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde; und wir sagen, ohne hier in weitere Entwicklung eingehen zu können, daß eben Religosität, Sittlichkeit usf. hierin ihren Boden und ihre Quelle haben und hiermit selbst über die äußere Notwendigkeit und Zufälligkeit an sich erhoben sind. Aber es ist hier zu sagen, daß die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben. Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, — mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig. Aber es erfordert eine weitläufige Auseinandersetzung, eine so weitläufige als die über die Freiheit selbst, um alle Mißverständnisse, die sich hierüber zu ergeben pflegen, daß das, was Unschuld genannt wird, die Unwissenheit selbst des Bösen bedeute, abzuschneiden oder zu beseitigen.

Bei der Betrachtung des Schicksals, welches die Tugend, Sittlichkeit, auch Religiosität in der Geschichte haben, müssen wir nicht in die Litanei der Klagen verfallen, daß es den Guten und Frommen in der Welt oft oder gar meist schlecht, den Bösen und Schlechten dagegen gut gehe. Unter dem Gutgehen pflegt man sehr mancherlei zu verstehen, auch Reichtum, äußerliche Ehre und dergleichen. Aber wenn von solchem die Rede ist, was an und für sich seiender Zweck wäre, kann solches sogenanntes Gut- oder Schlechtgehen von diesen oder jenen einzelnen Individuen nicht zu einem Momente der vernünftigen Weltordnung gemacht werden sollen. Mit mehr Recht als nur Glück, Glücksumstände von Individuen, wird an den Weltzweck gefordert, daß gute, sittliche, rechtliche Zwecke unter ihm und in ihm ihre Ausführung und Sicherung suchen. Was die Menschen moralisch zufrieden macht (und dies ist eine Unzufriedenheit, auf die sie sich was zugute tun), ist, daß sie für Zwecke, welche sie für das Rechte und Gute halten (insbesondere heutzutage Ideale von Staatseinrichtungen), die Gegenwart nicht entsprechend finden; sie setzen solchem Dasein ihr S o l l e n dessen, was das Recht der Sache sei, entgegen. Hier ist es nicht das partikulare Interesse, nicht

die Leidenschaft, welche Befriedigung verlangt, sondern die Vernunft, das Recht, die Freiheit, und mit diesem Titel ausgerüstet trägt diese Forderung das Haupt hoch und ist leicht nicht nur unzufrieden über den Weltzustand, sondern empört sich dagegen. Um solches Gefühl und solche Ansichten zu würdigen, müßte in Untersuchung der aufgestellten Forderungen, der sehr assertorischen Meinungen eingegangen werden. Zu keiner Zeit wie in der unsrigen, sind hierüber allgemeine Sätze und Gedanken mit größerer Prätension aufgestellt worden. Wenn die Geschichte sonst sich als ein Kampf der Leidenschaften darzustellen scheint, so zeigt sie in unserer Zeit, obgleich die Leidenschaften nicht fehlen, teils überwiegend den Kampf berechtigender Gedanken untereinander, teils den Kampf der Leidenschaften und subjektiven Interessen, wesentlich nur unter dem Titel solcher höheren Berechtigungen. Diese im Namen dessen, was als die Bestimmung der Vernunft angegeben worden ist, bestehensollenden Rechtsforderungen gelten eben damit als absolute Zwecke, ebenso wie Religion, Sittlichkeit, Moralität. Nichts ist, wie gesagt, jetzt häufiger als die Klage, daß die Ideale, welche die Phantasie aufstellt, nicht realisiert, daß diese herrlichen Träume von der kalten Wirklichkeit zerstört werden. Diese Ideale, welche an der Klippe der harten Wirklichkeit, auf der Lebensfahrt, scheiternd zugrunde gehen, können zunächst nur subjektive sein und der sich für das Höchste und Klügste haltenden Individualität des einzelnen angehören. Die gehören eigentlich nicht hierher. Denn was das Individuum für sich in seiner Einzelheit sich ausspinnt, kann für die allgemeine Wirklichkeit nicht Gesetz sein, ebenso wie das Weltgesetz nicht für die einzelnen Individuen allein ist, die dabei sehr können zu kurz kommen. Man versteht unter Ideal aber ebenso auch das Ideal der Vernunft, des Guten, des Wahren. Dichter, wie Schiller, haben dergleichen sehr rührend und empfindungsvoll dargestellt, im Gefühl tiefer Trauer, daß solche Ideale ihre Verwirklichung nicht zu finden vermöchten. Sagen wir nun dagegen, die allgemeine Vernunft vollführe sich, so ist es um das empirisch Einzelne nicht zu tun: denn das kann besser und schlechter sein, weil hier der Zufall, die Besonderheit ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriff die Macht erhält. So wäre denn an den Einzelheiten der Erscheinung vieles zu tadeln. Dies subjektive Tadeln, das aber nur das einzelne und seinen Mangel vor sich hat, ohne die allgemeine Vernunft darin zu erkennen, ist leicht und kann, indem es die Versicherung guter Absicht für das Wohl des Ganzen herbeibringt und sich den Schein des guten Herzens gibt, gewaltig groß tun und sich aufspreizen. *Es ist leichter, den Mangel an Individuen, an Staaten, an der Weltleitung einzusehen als ihren wahrhaften Gehalt.* Denn beim negativen Tadeln steht man vornehm und mit hoher Miene

bei der Sache, ohne in sie eingedrungen zu sein, d. h. sie selbst, ihr Positives erfaßt zu haben. Das Alter im allgemeinen macht milder, die Jugend ist immer unzufrieden; das macht beim Alter die Reife des Urteils, das nicht nur aus Interesselosigkeit auch das Schlechte sich gefallen läßt, sondern, durch den Ernst des Lebens tiefer belehrt, auf das Substantielle, Gediegene der Sache ist geführt worden. — Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, was sie sein soll, daß das wahrhaft Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer konkretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt, der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die Philosophie erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit, was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz. Vor dem reinen Licht dieser göttlichen Idee, die kein bloßes Ideal ist, verschwindet der Schein, als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei. Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen. Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes. Was aber die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiösen, sittlichen und moralischen Zwecken und Zuständen überhaupt betrifft, so muß gesagt werden, daß diese zwar ihrem Innerlichen nach unendlich und ewig sind, daß aber ihre Gestaltungen beschränkter Art sein können, damit im Naturzusammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit stehen. Darum sind sie vergänglich und der Verkümmerung und Verletzung ausgesetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben eben als die in sich allgemeinen Wesenheiten, die Eigenschaft, ihrem Begriffe gemäß, somit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu sein, wenn sie in derselben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältnisse haben. Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innigkeit und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens, hat unendlichen Wert und denselben Wert als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjektiven Freiheit, der Herd des Wollens, Entschließens und Tuns, der abstrakte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Wert des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen.

Im allgemeinen ist aber dies festzuhalten, daß, was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen.

Dies mag genug sein über diesen Gesichtspunkt der Mittel, deren der Weltgeist sich zur Realisierung seines Begriffes bedient. Einfach und abstrakt ist es die Tätigkeit der Subjekte, in welchen die Vernunft als ihr an sich seiendes substantielles Wesen vorhanden, aber ihr zunächst noch dunkler, ihnen verborgener Grund ist. Aber der Gegenstand wird verwickelter und schwieriger, wenn wir die Individuen nicht bloß als tätig, sondern konkreter mit bestimmtem Inhalt ihrer Religion und Sittlichkeit nehmen, Bestimmungen, welche Anteil an der Vernunft, damit auch an ihrer absoluten Berechtigung haben. Hier fällt das Verhältnis eines bloßen Mittels zum Zwecke hinweg, und die Hauptgesichtspunkte, die dabei über das Verhältnis des absoluten Zweckes des Geistes angeregt werden, sind kurz in Betracht gezogen worden.

c) Das dritte nun aber ist, welches der durch diese Mittel auszuführende Zweck sei, das ist, seine Gestaltung in der Wirklichkeit. Es ist von Mitteln die Rede gewesen, aber bei der Ausführung eines subjektiven endlichen Zweckes haben wir auch noch das Moment eines Materials, was für die Verwirklichung derselben vorhanden oder herbeigeschafft werden muß. So wäre die Frage: welches ist das Material, in welchem der vernünftige Endzweck ausgeführt wird? Es ist zunächst das Subjekt wiederum selbst, die Bedürfnisse des Menschen, die Subjektivität überhaupt. Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz. Der subjektive Wille ist betrachtet worden, wie er einen Zweck hat, welcher die Wahrheit einer Wirklichkeit ist, und zwar insofern er eine große welthistorische Leidenschaft ist. Als subjektiver Wille in beschränkten Leidenschaften ist er abhängig, und seine besonderen Zwecke findet er nur innerhalb dieser Abhängigkeit zu befriedigen. Aber der subjektive Wille hat auch ein substantielles Leben, eine Wirklichkeit, in der er sich im wesentlichen bewegt und das Wesentliche selbst zum Zwecke seines Daseins hat. Dieses Wesentliche ist selbst die Vereinigung des subjektiven und des vernünftigen Willens: es ist das sittliche Ganze, — der Staat, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist; doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob der subjektive Wille des einzelnen zu seiner Ausführung und seinem Genusse durch den allgemeinen Willen käme, und dieser ein Mittel für ihn wäre, als ob das Subjekt neben den andern Subjekten seine Freiheit so beschränkte, daß diese gemeinsame Beschränkung, das Genieren aller gegeneinander jedem einen kleinen Platz

ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. *Die Freiheit*, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.

Der subjektive Wille, die Leidenschaft ist das Betätigende, Verwirklichende; die Idee ist das Innere; der Staat ist das vorhandene, wirklich sittliche Leben. Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjektiven, und das ist die Sittlichkeit. Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Wert, der allein in dieser Substantialität besteht. Antigone beim Sophokles sagt: Die göttlichen Gebote sind nicht von gestern, noch von heute, nein, sie leben ohne Ende, und niemand wüßte zu sagen, von wannen sie kamen. Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. *Daß nun das Substantielle im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates.* Es ist das absolute Interesse der Vernunft, daß dieses sittliche Ganze vorhanden sei; und hierin liegt das Recht und Verdienst der Heroen, welche Staaten, sie seien auch noch so unausgebildet gewesen, gegründet haben. *In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.* Denn man muß wissen, daß ein solcher die Realisation der Freiheit, d. i. des absoluten Endzwecks ist, daß er um sein selbst willen ist; man muß ferner wissen, daß allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, er allein durch den Staat hat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sei, daß es objektives, unmittelbares Dasein für ihn habe; so nur ist er Bewußtsein, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben. Denn das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen. Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt. Denn das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit. Notwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres

eigenen Wesens folgen: der objektive und der subjektive Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze. Denn die Sittlichkeit des Staates ist nicht die moralische, die reflektierte, wobei die eigene Überzeugung waltet; diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß jeder in seiner Pflicht steht. Ein atheniensischer Bürger tat gleichsam aus Instinkt dasjenige, was ihm zukam; reflektiere ich aber über den Gegenstand meines Tuns, so muß ich das Bewußtsein haben, daß mein Wille hinzugekommen sei. Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie Recht genannt hat, denn die erste Natur des Menschen ist sein unmittelbares, tierisches Sein.

Die ausführliche Entwicklung des Staates ist in der Rechtsphilosophie zu geben; doch muß hier erinnert werden, daß in den Theorien unserer Zeit mannigfaltige Irrtümer über denselben im Umlauf sind, welche für ausgemachte Wahrheiten gelten und zu Vorurteilen geworden sind; wir wollen nur wenige derselben anführen und vornehmlich solche, die in Beziehung auf den Zweck unserer Geschichte stehen.

Was uns zuerst begegnet, ist das direkte Gegenteil unseres Begriffes, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit sei, die Ansicht nämlich, daß der Mensch von Natur frei sei, in der Gesellschaft aber und in dem Staate, worin er zugleich notwendig trete, diese natürliche Freiheit beschränken müsse. Daß der Mensch von Natur frei ist, ist in dem Sinne ganz richtig, daß er dies seinem Begriffe, aber eben damit nur seiner Bestimmung nach, das ist, nur an sich ist; die Natur eines Gegenstandes heißt allerdings soviel als sein Begriff. Aber zugleich wird damit auch die Weise verstanden und in jenen Begriff hineingenommen, wie der Mensch in seiner nur natürlichen unmittelbaren Existenz ist. In diesem Sinne wird ein Naturzustand überhaupt angenommen, in welchem der Mensch als in dem Besitze seiner natürlichen Rechte in der unbeschränkten Ausübung und in dem Genusse seiner Freiheit vorgestellt wird. Diese Annahme gilt nicht gerade dafür, daß sie etwas Geschichtliches sei, es würde auch, wenn man Ernst mit ihr machen wollte, schwer sein, solchen Zustand nachzuweisen, daß er in gegenwärtiger Zeit existiere oder in der Vergangenheit irgendwo existiert habe. Zustände der Wildheit kann man freilich nachweisen, aber sie zeigen sich mit den Leidenschaften der Roheit und Gewalttaten verknüpft und selbst sogleich, wenn sie auch noch so unausgebildet sind, mit gesellschaftlichen, für die Freiheit sogenannten beschränkenden Einrichtungen verknüpft. Jene Annahme ist eines von solchen nebulosen Gebilden, wie die Theorie sie hervorbringt, eine aus ihr fließende notwendige Vorstellung, welcher sie dann auch eine Existenz unterschiebt, ohne sich jedoch hierüber auf geschichtliche Art zu rechtfertigen.

Wie wir solchen Naturzustand in der Existenz empirisch finden, so ist er auch seinem Begriffe nach. Die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben und erst gewonnen werden, und zwar durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wissens und des Wollens. Daher ist der Naturzustand vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenschlicher Taten und Empfindungen. Es findet allerdings Beschränkung durch die Gesellschaft und den Staat statt, aber eine Beschränkung jener stumpfen Empfindungen und rohen Triebe, wie weiterhin auch des reflektierten Beliebens der Willkür und Leidenschaft. Dieses Beschränken fällt in die Vermittlung, durch welche das Bewußtsein und das Wollen der Freiheit, wie sie wahrhaft, d. i. vernünftig und ihrem Begriffe nach ist, erst hervorgebracht wird. Nach ihrem Begriffe gehört ihr das Recht und die Sittlichkeit an, und diese sind an und für sich allgemeine Wesenheiten, Gegenstände und Zwecke, welche nur von der Tätigkeit des von der Sinnlichkeit sich unterscheidenden und ihr gegenüber sich entwickelten Denkens gefunden und wieder dem zunächst sinnlichen Willen, und zwar gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden müssen. Das ist der ewige Mißverstand der Freiheit, sie nur in formellem, subjektivem Sinne zu wissen, abstrahiert von ihren wesentlichen Gegenständen und Zwecken; so wird die Beschränkung des Triebes, der Begierde, der Leidenschaft, welche nur dem partikularen Individuum als solchem angehörig ist, der Willkür und des Beliebens für eine Beschränkung der Freiheit genommen. Vielmehr ist solche Beschränkung schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht, und Gesellschaft und Staat sind die Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.

Zweitens ist eine andere Vorstellung zu erwähnen, welche gegen die Ausbildung überhaupt des Rechts zur gesetzlichen Form geht. Der patriarchalische Zustand wird entweder für das Ganze oder wenigstens für einige einzelne Zweige als das Verhältnis angesehen, in welchem mit dem Rechtlichen zugleich das sittliche und gemütliche Element seine Befriedigung finde und die Gerechtigkeit selbst nur in Verbindung mit diesen auch ihrem Inhalte nach wahrhaft ausgeübt werde. Dem patriarchalischen Zustande liegt das Familienverhältnis zugrunde, welches die allererste Sittlichkeit, zu der der Staat als die zweite kommt, mit Bewußtsein entwickelt. Das patriarchalische Verhältnis ist der Zustand eines Übergangs, in welchem die Familie bereits zu einem Stamme oder Volke gediehen und das Band daher bereits aufgehört hat, nur ein Band der Liebe und des Zutrauens zu sein, und zu einem Zusammenhange des Dienstes geworden ist. Es ist hier zunächst von der Familiensittlich-

keit zu sprechen. Die Familie ist nur eine Person, die Mitglieder derselben haben ihre Persönlichkeit (damit das Rechtsverhältnis, wie auch die ferneren partikularen Interessen und Selbstsüchtigkeiten) entweder gegeneinander aufgegeben (die Eltern) oder dieselbe noch nicht erreicht (die Kinder, die zunächst in dem vorhin angeführten Naturzustande sind). Sie sind damit in einer Einheit des Gefühls, der Liebe, dem Zutrauen, Glauben gegeneinander; in der Liebe hat ein Individuum das Bewußtsein seiner in dem Bewußtsein des andern, ist sich entäußert, und in dieser gegenseitigen Entäußerung hat es sich (ebensosehr das andere wie sich selbst als mit dem andern eines) gewonnen. Die weiteren Interessen der Bedürfnisse, der äußeren Angelegenheiten des Lebens, wie die Ausbildung innerhalb ihrer selbst, in Ansehung der Kinder, machen einen gemeinsamen Zweck aus. Der Geist der Familie, die Penaten sind ebenso ein substantielles Wesen als der Geist eines Volkes im Staate, und die Sittlichkeit besteht in beiden in dem Gefühle, dem Bewußtsein und dem Wollen nicht in der individuellen Persönlichkeit und Interessen, sondern der allgemeinen aller Glieder derselben. Aber diese Einheit ist in der Familie wesentlich eine empfundene, innerhalb der Naturweise stehenbleibende; die Pietät der Familie ist von dem Staate aufs höchste zu respektieren; durch sie hat er zu seinen Angehörigen solche Individuen, die schon als solche für sich sittlich sind (denn als Personen sind sie dies nicht), und die für den Staat die gediegene Grundlage, sich als eines mit einem Ganzen zu empfinden, mitbringen. Die Erweiterung der Familie aber zu einem partriarchalischen Ganzen geht über das Band der Blutsverwandtschaft, die Naturseiten der Grundlage hinaus, und jenseits dieser müssen die Individuen in den Stand der Persönlichkeit treten. Das patriarchalische Verhältnis in seinem weiteren Umfang zu betrachten, würde namentlich auch dahin führen, die Form der Theokratie zu erwägen; das Haupt des patriarchalischen Stammes ist auch der Priester desselben. Wenn die Familie noch überhaupt nicht von der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate geschieden ist, so ist auch die Abtrennung der Religion von ihr noch nicht geschehen und um so weniger, als ihre Pietät selbst eine Innerlichkeit des Gefühls ist.

Wir haben zwei Seiten der Freiheit betrachtet, die objektive und die subjektive; wenn nun als Freiheit gesetzt wird, daß die einzelnen ihre Einwilligung geben, so ist leicht zu ersehen, daß hier nur das subjektive Moment gemeint ist. Was aus diesem Grundsatze natürlich folgt, ist, daß kein Gesetz gelten könne, außer wenn alle übereinstimmen. Hier kommt man sogleich auf die Bestimmung, daß die Minorität der Majorität weichen müsse; die Mehrheit also entscheidet. Aber schon J. J. Rousseau hat bemerkt, daß dann keine Freiheit mehr sei, denn der Wille der

Minorität wird nicht mehr geachtet. Auf dem polnischen Reichstage mußte jeder einzelne seine Einwilligung geben, und um dieser Freiheit willen ist der Staat zugrunde gegangen. Außerdem ist es eine gefährliche und falsche Voraussetzung, daß das Volk *allein* Vernunft und Einsicht habe und das Rechte wisse; denn jede Faktion des Volkes kann sich als Volk aufwerfen, und was den Staat ausmacht, ist die Sache der gebildeten Erkenntnis und nicht des Volkes.

Wenn das Prinzip des einzelnen Willens als einzige Bestimmung der Staatsfreiheit zugrunde gelegt wird, daß zu allem, was vom Staat und für ihn geschehe, alle einzelnen ihre Zustimmung geben sollen, so ist eigentlich gar keine *Verfassung* vorhanden. Die einzige Einrichtung, der es bedürfte, wäre nur ein willenloser Mittelpunkt, der, was ihm Bedürfnisse des Staates zu sein schienen, beachtete und seine Meinung bekannt machte, und dann der Mechanismus der Zusammenberufung der einzelnen, ihres Stimmgebens und der arithmetischen Operation des Abzählens und Vergleichens der Menge von Stimmen für die verschiedenen Propositionen, womit die Entscheidung schon bestimmt wäre. Der Staat ist ein Abstraktum, der seine selbst nur allgemeine Realität in den Bürgern hat, aber er ist wirklich, und die nur allgemeine Existenz muß sich zu individuellem Willen und Tätigkeit bestimmen. Es tritt das Bedürfnis von Regierung und Staatsverwaltung überhaupt ein, eine Vereinzelung und Aussonderung solcher, welche das Ruder der Staatsangelegenheiten zu führen haben, darüber beschließen, die Art der Ausführung bestimmen und Bürgern, welche solche ins Werk setzen sollen, befehlen. Beschließt z. B. auch in Demokratien das Volk einen Krieg, so muß doch ein General an die Spitze gestellt werden, welcher das Heer anführe. Die Staatsverfassung ist es erst, wodurch das Abstraktum des Staates zu Leben und Wirklichkeit kommt, aber damit tritt auch der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden ein. Gehorchen aber scheint der Freiheit nicht gemäß zu sein, und die befehlen, scheinen selbst das Gegenteil von dem zu tun, was der Grundlage des Staates, dem Freiheitsbegriffe entspreche. Wenn nun einmal der Unterschied von Befehlen und Gehorchen notwendig sei, sagt man, weil die Sache sonst nicht gehen könne, — und zwar scheint dieses nur eine Not, eine der Freiheit, wenn diese abstrakt festgehalten wird, äußerliche und selbst ihr zuwiderlaufende Notwendigkeit zu sein, — so müsse die Einrichtung wenigstens so getroffen werden, daß so wenig als möglich von den Bürgern bloß gehorcht und den Befehlen so wenig Willkür als möglich überlassen werde, der Inhalt dessen, wofür das Befehlen notwendig wird, selbst der Hauptsache nach vom Volke, dem Willen vieler oder aller einzelnen bestimmt und beschlossen sei, wobei aber doch wieder der Staat als Wirklichkeit, als individuelle Einheit,

Kraft und Stärke haben soll. Die allererste Bestimmung ist überhaupt: der Unterschied von Regierenden und Regierten; und mit Recht hat man die Verfassungen im allgemeinen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie eingeteilt, wobei nur bemerkt werden muß, daß die Monarchie selbst wieder in Despotismus und in die Monarchie als solche unterschieden werden muß, daß bei allen aus dem Begriffe geschöpften Einteilungen nur die Grundbestimmung herausgehoben, und damit nicht gemeint ist, daß dieselbe als eine Gestalt, Gattung oder Art in ihrer konkreten Ausführung erschöpft sein solle, vornehmlich aber auch, daß jene Arten eine Menge von besonderen Modifikationen, nicht nur jener allgemeinen Ordnungen an ihnen selber, sondern auch solche zulassen, welche Vermischungen mehrerer dieser wesentlichen Ordnungen, damit aber unförmliche, in sich unhaltbare, inkonsequente Gestaltungen sind. Die Frage in dieser Kollision ist daher, welches die beste Verfassung sei, das ist, durch welche Einrichtung, Organisation oder Mechanismus der Staatsgewalt der Zweck des Staates am sichersten erreicht werde. Dieser Zweck kann nun freilich auf verschiedene Weise gefaßt werden, zum Beispiel als ruhiger Genuß des bürgerlichen Lebens, als allgemeine Glückseligkeit. Solche Zwecke haben die sogenannten Ideale von Staatsregierungen und dabei namentlich Ideale von Erziehung der Fürsten (Fénelon) oder der Regierenden, überhaupt der Aristokratie (Plato) veranlaßt, denn die Hauptsache ist dabei auf die Beschaffenheit der Subjekte, die an der Spitze stehen, gesetzt worden und bei diesen Idealen an den Inhalt der organischen Staatseinrichtungen gar nicht gedacht worden. Die Frage nach der besten Verfassung wird häufig in dem Sinne gemacht, als ob nicht nur die Theorie hierüber eine Sache der subjektiven freien Überzeugung, sondern auch die wirkliche Einführung einer nun als die beste oder die bessere erkannten Verfassung die Folge eines so ganz theoretisch gefaßten Entschlusses, die Art der Verfassung eine Sache ganz freier und weiter nicht als durch die Überlegung bestimmter Wahl sein könne. In diesem ganz naiven Sinne beratschlagten zwar nicht das persische Volk, aber die persischen Großen, die sich zum Sturz des falschen Smerdis und der Magier verschworen hatten, nach der gelungenen Unternehmung, und da von der Königsfamilie kein Sprößling mehr vorhanden war, welche Verfassung sie in Persien einführen wollten; und Herodot erzählt ebenso naiv diese Beratschlagung.

So ganz der freien Wahl anheimgegeben, wird heutiges Tages die Verfassung eines Landes und Volkes nicht dargestellt. Die zugrunde liegende, aber abstrakt gehaltene Bestimmung der Freiheit hat zur Folge, daß sehr allgemein in der Theorie die Republik für die einzig gerechte

und wahrhafte Verfassung gilt, und selbst eine Menge von Männern, welche in monarchischen Verfassungen hohe Stellen der Staatsverwaltung einnehmen, solcher Ansicht nicht widerstehen, sondern ihr zugetan sind; nur sehen sie ein, daß solche Verfassung, so sehr sie die beste wäre, in der Wirklichkeit nicht allenthalben eingeführt werden könne, und wie die Menschen einmal seien, man mit weniger Freiheit vorliebnehmen müsse, so sehr, daß die monarchische Verfassung unter diesen gegebenen Umständen und dem moralischen Zustande des Volkes nach die nützlichste sei. Auch in dieser Ansicht wird die Notwendigkeit einer bestimmten Staatsverfassung von dem Zustande, als einer nur äußern Zufälligkeit, abhängig gemacht. Solche Vorstellung gründet sich auf die Trennung, welche die Verstandesreflexion zwischen dem Begriffe und der Realität desselben macht, indem sie sich nur an einen abstrakten und damit unwahren Begriff hält, die Idee nicht erfaßt oder, was dem Inhalt, wenn auch nicht der Form nach, dasselbe ist, nicht eine konkrete Anschauung von einem Volke und einem Staate hat. Es ist noch späterhin zu zeigen, daß die Verfassung eines Volkes mit seiner Religion, mit seiner Kunst und Philosophie oder wenigstens mit seinen Vorstellungen und Gedanken, seiner Bildung überhaupt (um die weiteren äußerlichen Mächte, sowie das Klima, die Nachbarn, die Weltstellung nicht weiter zu erwähnen) eine Substanz, einen Geist ausmache. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, von der nicht eine besondere, obgleich höchst wichtige Seite, wie die Staatsverfassung, für sich allein herausgenommen, darüber nach einer nur sie betreffenden Betrachtung isoliert beratschlagt und gewählt werden kann. Nicht nur ist die Verfassung ein mit jenen andern geistigen Mächten so innig zusammen Seiendes und von ihnen Abhängiges, sondern die Bestimmtheit der ganzen geistigen Individualität mit Inbegriff aller Mächte derselben ist nur ein Moment in der Geschichte des Ganzen und in dessen Gange vorherbestimmt, was die höchste Sanktion der Verfassung sowie deren höchste Notwendigkeit ausmacht. Die erste Produktion eines Staates ist herrisch und instinktartig. Aber auch Gehorsam und Gewalt, Furcht gegen einen Herrscher ist schon ein Zusammenhang des Willens. Schon in rohen Staaten findet dies statt, daß der besondere Wille der Individuen nicht gilt, daß auf die Partikularität Verzicht getan wird, daß der allgemeine Wille das Wesentliche ist. Diese Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist die Idee selbst, die als Staat vorhanden ist, und die sich dann weiter in sich ausbildet. Der abstrakte, jedoch notwendige, Gang in der Entwicklung wahrhaft selbständiger Staaten ist dann dieser, daß sie mit dem Königtum anfangen, es sei dieses ein patriarchalisches oder kriegerisches. Darauf hat die Besonderheit und Einzelheit sich hervortun müssen, — in Aristokratie und Demokratie. Den Schluß macht die

Unterwerfung dieser Besonderheit unter eine Macht, welche schlechthin keine andere sein kann als eine solche, außerhalb welcher die besonderen Sphären ihre Selbständigkeit haben, das ist die monarchische. Es ist so ein erstes und ein zweites Königtum zu unterscheiden. — Dieser Gang ist ein notwendiger, so daß in ihm jedesmal die bestimmte Verfassung eintreten muß, die nicht Sache der Wahl, sondern nur diejenige ist, welche gerade dem Geiste des Volks angemessen ist.

Bei einer Verfassung kommt es auf die Ausbildung des vernünftigen, d. i. des politischen Zustandes in sich an, auf die Freiwerdung der Momente des Begriffs, daß die besonderen Gewalten sich unterscheiden, sich für sich vervollständigen, aber ebenso in ihrer Freiheit zu einem Zweck zusammenarbeiten und von ihm gehalten werden, d. i. ein organisches Ganze bilden. So ist der Staat die vernünftige und sich objektiv wissende und für sich seiende Freiheit. Denn ihre Objektivität ist eben dies, daß ihre Momente nicht ideell, sondern in eigentümlicher Realität vorhanden sind und in ihrer sich auf sie selbst beziehenden Wirksamkeit schlechthin übergehen in die Wirksamkeit, wodurch das Ganze, die Seele, die individuelle Einheit hervorgebracht wird und Resultat ist.

Der Staat ist die geistige Idee in der Äußerlichkeit des menschlichen Willens und seiner Freiheit. In denselben fällt daher überhaupt wesentlich die Veränderung der Geschichte, und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Prinzipien. Die Verfassungen, worin die welthistorischen Völker ihre Blüte erreicht haben, sind ihnen eigentümlich, also nicht eine allgemeine Grundlage, so daß die Verschiedenheit nur in bestimmter Weise der Ausbildung und Entwicklung bestände, sondern sie besteht in der Verschiedenheit der Prinzipien. Es ist daher in Ansehung der Vergleichung der Verfassungen der früheren welthistorischen Völker der Fall, daß sich für das letzte Prinzip der Verfassung, für das Prinzip unserer Zeiten, sozusagen, nichts aus denselben lernen läßt. Mit Wissenschaft und Kunst ist das ganz anders; z. B. die Philosophie der Alten ist so die Grundlage der neueren, daß sie schlechthin in dieser enthalten sein muß und den Boden derselben ausmacht. Das Verhältnis erscheint hier als eine ununterbrochene Ausbildung desselben Gebäudes, dessen Grundstein, Mauern und Dach noch dieselben geblieben sind. In der Kunst ist sogar die griechische, so wie sie ist, selbst das höchste Muster. Aber in Ansehung der Verfassung ist es ganz anders, hier haben altes und neues das wesentliche Prinzip nicht gemein. Abstrakte Bestimmungen und Lehren von gerechter Regierung, daß Einsicht und

Tugend die Herrschaft führen müsse, sind freilich gemeinschaftlich. Aber es ist nichts so ungeschickt, als für Verfassungseinrichtungen unserer Zeit Beispiele von Griechen und Römern oder Orientalen aufnehmen zu wollen. Aus dem Orient lassen sich schöne Gemälde von patriarchalischem Zustande, väterlicher Regierung, von Ergebenheit der Völker hernehmen, von Griechen und Römern Schilderungen von Volksfreiheit. Denn bei diesen finden wir den Begriff von einer freien Verfassung so gefaßt, daß alle Bürger Anteil an den Beratungen und Beschlüssen über die allgemeinen Angelegenheiten und Gesetze nehmen sollen. Auch in unseren Zeiten ist dies die allgemeine Meinung, nur mit der Modifikation, daß, weil unsere Staaten so groß, der vielen so viele seien, diese nicht direkt, sondern indirekt durch Stellvertreter ihren Willen zu dem Beschluß über die öffentlichen Angelegenheiten zu geben haben, das heißt, daß für die Gesetze überhaupt das Volk durch Abgeordnete repräsentiert werden solle. Die sogenannte Repräsentativverfassung ist die Bestimmung, an welche wir die Vorstellung einer freien Verfassung knüpfen, so daß dies festes Vorurteil geworden ist. Man trennt dabei Volk und Regierung. Es liegt aber eine Bosheit in diesem Gesetze, der ein Kunstgriff des bösen Willens ist, als ob das Volk das Ganze wäre. Ferner liegt dieser Vorstellung das Prinzip der Einzelheit, der Absolutheit des subjektiven Willens zugrunde, von dem oben die Rede gewesen. — Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist. Der subjektive Wille ist eine ganz formelle Bestimmung, in der gar nicht liegt, *was* er will. Nur der vernünftige Wille ist dies Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt und seine Momente als organische Glieder auslegt. Von solchem gotischen Dombau haben die Alten nichts gewußt.

Wir haben früher die zwei Momente aufgestellt, das eine: die Idee der Freiheit als der absolute Endzweck, das andere: das Mittel derselben, die subjektive Seite des Wissens und des Wollens mit ihrer Lebendigkeit, Bewegung und Tätigkeit. Wir haben dann den Staat als das sittliche Ganze und die Realität der Freiheit und damit als die objektive Einheit dieser beiden Momente erkannt. Denn wenn wir auch für die Betrachtung beide Seiten unterscheiden, so ist wohl zu bemerken, daß sie genau zusammenhängen, und daß dieser Zusammenhang in jeder von beiden liegt, wenn wir sie einzeln untersuchen. Die Idee haben wir einerseits in ihrer Bestimmtheit erkannt, als die sich wissende und sich wollende Freiheit, die nur sich zum Zweck hat: das ist zugleich der einfache Begriff der

Vernunft und ebenso das, was wir Subjekt genannt haben, das Selbstbewußtsein, der in der Welt existierende Geist. Betrachten wir nun anderseits die Subjektivität, so finden wir, daß das subjektive Wissen und Wollen das Denken ist. Indem ich aber denkend weiß und will, will ich den allgemeinen Gegenstand, das Substantielle des an und für sich Vernünftigen. Wir sehen somit eine Vereinigung, die an sich ist, zwischen der objektiven Seite, dem Begriffe, und der subjektiven Seite. Die objektive Existenz dieser Vereinigung ist der Staat, welcher somit die Grundlage und der Mittelpunkt der andern konkreten Seiten des Volkslebens ist, der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft. Alles geistige Tun hat nur den Zweck, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden, d. h. seiner Freiheit. Unter den Gestalten dieser gewußten Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird der existierende, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt, und in diesem Bewußtsein des an und für sich seienden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse; er legt dieses auf die Seite in der Andacht, in welcher es ihm nicht mehr um Partikulares zu tun sein kann. Durch das Opfer drückt der Mensch aus, daß er seines Eigentums, seines Willens, seiner besonderen Empfindungen sich entäußere. Die religiöse Konzentration des Gemüts erscheint als Gefühl, jedoch tritt sie auch in das Nachdenken über: der Kultus ist eine Äußerung des Nachdenkens. Die zweite Gestalt der Vereinigung des Objektiven und Subjektiven im Geiste ist die Kunst: sie tritt mehr in die Wirklichkeit und Sinnlichkeit als die Religion; in ihrer würdigsten Haltung hat sie darzustellen, zwar nicht den Geist Gottes, aber die Gestalt des Gottes; dann Göttliches und Geistiges überhaupt. Das Göttliche soll durch sie anschaulich werden, sie stellt es der Phantasie und der Anschauung dar. — Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühl, wie in der Religion, und zur Anschauung wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung, — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiteste Gestaltung. Wir können nicht die Absicht haben, diese drei Gestaltungen hier näher zu betrachten; sie haben nur genannt werden müssen, weil sie sich auf demselben Boden befinden, als der Gegenstand, den wir hier behandeln, — der Staat.

Das Allgemeine, das im Staate sich hervortut und gewußt wird, die Form, unter welche alles, was ist, gebracht wird, ist dasjenige überhaupt, was die Bildung einer Nation ausmacht. Der bestimmte Inhalt aber, der die Form der Allgemeinheit erhält und in der konkreten Wirklichkeit, welche der Staat ist, liegt, ist der Geist des Volkes selbst.

Der wirkliche Staat ist beseelt von diesem Geist in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institutionen usf. Aber der Mensch muß auch wissen von diesem seinem Geist und Wesen selbst und sich das Bewußtsein der Einheit mit demselben, die ursprünglich ist, geben. Denn wir haben gesagt, daß das Sittliche die Einheit ist des subjektiven und allgemeinen Willens. Der Geist aber hat sich ein ausdrückliches Bewußtsein davon zu geben, und der Mittelpunkt dieses Wissens ist die *Religion*. Kunst und Wissenschaft sind nur verschiedene Seiten und Formen ebendesselben Inhaltes. — Bei Betrachtung der Religion kommt es darauf an, ob sich das Wahre, die Idee nur in ihrer Trennung oder sie in ihrer wahren Einheit kenne, — in ihrer Trennung: wenn Gott als abstrakt höchstes Wesen, Herr des Himmels und der Erde, der drüben jenseits ist, und aus dem die menschliche Wirklichkeit ausgeschlossen ist, — in ihrer Einheit: Gott als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, indem in ihm auch das Einzelne positiv angeschaut wird, in der Idee der Menschwerdung. *Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält.* Definition enthält alles, was zur Wesentlichkeit des Gegenstandes gehört, worin seine Natur auf einfache Grundbestimmtheit zurückgebracht ist als Spiegel für alle Bestimmtheit, die allgemeine Seele alles Besonderen. Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus.

Nach dieser Seite steht die Religion im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip. *Freiheit kann nur da sein, wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewußt wird.* Der Zusammenhang ist weiter dieser, daß das weltliche Sein als ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiermit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Prinzip absolut berechtigt ist, und dies wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Dasein des Wesens Gottes gewußt wird. *Deswegen ist es, daß der Staat auf Religion beruht.* Das hören wir in unsern Zeiten oft wiederholen, und es wird meist nichts weiter damit gemeint, als daß die Individuen, als gottesfürchtige, um so geneigter und bereitwilliger seien, ihre Pflicht zu tun, weil Gehorsam gegen Fürst und Gesetz sich so leicht anknüpfen läßt an die Gottesfurcht. Freilich kann die Gottesfurcht, weil sie das Allgemeine über das Besondere erhebt, sich auch gegen das letztere kehren, fanatisch werden und gegen den Staat, seine Gebäulichkeiten und Einrichtungen verbrennend und zerstörend wirken. Die Gottesfurcht soll darum auch, meint man, besonnen sein und in einer gewissen Kühle ge-

halten werden, daß sie nicht gegen das, was durch sie beschützt und erhalten werden soll, aufstürmt und es wegflutet. Die Möglichkeit dazu hat sie wenigstens in sich.

Indem man nun die richtige Überzeugung gewonnen, daß der Staat auf der Religion beruhe, so gibt man der Religion die Stellung, als ob ein Staat vorhanden sei, und nunmehr, um denselben zu halten, die Religion in ihn hineinzutragen sei, in Eimern und Scheffeln, um sie den Gemütern einzuprägen. Es ist ganz richtig, daß die Menschen zur Religion erzogen werden müssen, aber nicht als zu Etwas, das noch nicht ist. Denn, wenn zu sagen ist, daß der Staat sich gründet auf die Religion, daß er seine Wurzeln in ihr hat, so heißt das wesentlich, daß er aus ihr hervorgegangen ist und jetzt und immer aus ihr hervorgeht, d. h. die Prinzipien des Staates müssen als an und für sich geltend betrachtet werden, und sie werden dies nur, insofern sie als Bestimmungen der göttlichen Natur selbst gewußt sind. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen, und zwar so, daß der athenische, der römische Staat nur in dem spezifischen Heidentum dieser Völker möglich war, wie eben ein katholischer Staat einen andern Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer.

Sollte jenes Aufrufen, jenes Treiben und Drängen danach, die Religion einzupflanzen, ein Angst- und Notgeschrei sein, wie es oft so aussieht, worin sich die Gefahr ausdrückt, daß die Religion bereits aus dem Staate verschwunden oder vollends zu verschwinden im Begriff stehe, so wäre das schlimm, und schlimmer selbst, als jener Angstruf meint: denn dieser glaubt noch an seinem Einpflanzen und Inkulkieren ein Mittel gegen das Übel zu haben; aber ein so zu Machendes ist die Religion überhaupt nicht; ihr sich Machen steckt viel tiefer.

Eine andere und entgegengesetzte Torheit, der wir in unserer Zeit begegnen, ist die, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen. Die katholische Konfession, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Prinzips liegt. Jenes Losreißen des Staatsrechtlichen, der Verfassung, ist um der Eigentümlichkeit jener Religion willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an sich seiend, als substantiell anerkennt, notwendig, aber so losgerissen von der Innerlichkeit, von dem letzten Heiligtum des Gewissens, von dem stillen Ort, wo die Religion ihren Sitz hat, kommen die staatsrechtlichen Prinzipien und Einrichtungen ebensowohl nicht zu einem wirklichen Mittelpunkte, als sie in der Abstraktion und Unbestimmtheit bleiben.

Fassen wir das bisher über den Staat Gesagte im Resultat zusammen, so ist die Lebendigkeit des Staates in den Individuen die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigentum; die Geschichte dieses Staates, ihre Taten, und das, was ihre Vorfahren hervorbrachten, gehört ihnen und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Sein aus.

Ihre Vorstellung ist damit erfüllt, und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese zeitige Gesamtheit, welche ein Wesen, der Geist eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an; jeder einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es ist das, woraus er hervorgeht, und worin er steht. Bei den Athenern hatte Athen eine doppelte Bedeutung; zuerst bezeichnete sie die Gesamtheit der Einrichtungen, dann aber die Göttin, welche den Geist des Volkes, die Einheit darstellte.

Dieser Geist eines Volkes ist ein *bestimmter* Geist, und, wie soeben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwicklung bestimmt. Dieser Geist macht dann die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseins seiner aus, die angeführt worden sind. Denn der Geist in seinem Bewußtsein von sich muß sich gegenständlich sein, und die Objektivität enthält unmittelbar das Hervortreten von Unterschieden, die als Totalität der unterschiedenen Sphären des objektiven Geistes überhaupt sind, so wie die Seele nur ist, insofern sie als System ihrer Glieder ist, welche in ihre einfache Einheit sich zusammennehmend die Seele produzieren. Es ist so eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der Religion, — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, — erkannt und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie. Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staates; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden sein, sowie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst.

Das andere und weitere ist, daß der bestimmte Volksgeist selbst nur ein Individuum ist im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes

in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung, sowie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. — Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein.

Johann Friedrich Herbart

1776—1841

Allgemeine Pädagogik

Von Johann Friedrich Herbart*)

Was man wolle, indem man erzieht, und Erziehung fordert: das richtet sich nach dem Gesichtskreise, den man zur Sache mitbringt.

Die meisten, welche erziehen, haben vorher ganz unterlassen, sich für dies Geschäft einen eigenen Gesichtskreis zu bilden; er entsteht ihnen während der Arbeit allmählich; er setzt sich ihnen zusammen aus ihrer Eigentümlichkeit, und aus der Individualität und den Umgebungen des Zöglings. Haben sie Erfindungskraft: so nutzen sie alles, was sie vorfinden, um daraus Aufregungen und Beschäftigungen für den Gegenstand ihrer Sorgfalt zu bereiten; und haben sie Vorsicht, so sondern sie das ab, was der Gesundheit, der Gutmütigkeit und den Manieren schaden könnte. So wächst ein Knabe heran, der sich versucht hat in allem, was nicht gefährlich ist; der gewandt ist im Bedenken und Behandeln des Alltäglichen; der alle Gefühle hat, die ihm der enge Kreis, in dem er lebte, einflößen konnte. — Ist er nur wirklich so herangewachsen, so darf man Glück dazu wünschen. Aber die Erzieher hören nicht auf zu klagen, wie viel ihnen die Umstände verderben; die Bedienten Verwandten, Gespielen, der Geschlechtstrieb, und die Universität! Natürlich genug, wenn da, wo mehr der Zufall, als menschliche Kunst die geistige Diät bestimmte, bei der oft so magern Kost nicht immer eine robuste Gesundheit hervorblüht, die allenfalls dem schlimmen Wetter trotzen könnte!

Abhärten wenigstens wollte Rosseau seinen Zögling. Er hatte sich einen Gesichtskreis bestimmt, und bleibt ihm treu. Er folgt der Natur. Freies und fröhliches Gedeihen soll allen Äußerungen der Vegetation im Menschen durch die Erziehung gesichert werden; von der Muttermilch bis zum Ehebett. Leben ist das Metier, was er lehrt. Doch sehen wir, daß er dem Spruche unsers Dichters: Das Leben ist der Güter Höchstes nicht! seinen Beifall gönnt; denn er opfert in Gedanken das ganze eigentümliche Leben des Erziehers auf, den er zum beständigen Begleiter dem Knaben dahingibt! Diese Erziehung ist zu teuer. Das Leben des Begleiters ist auf allen Fall mehr wert als das des Knaben, — schon

*) Vgl. Deussen, S. 366—376.

nach den Mortalitätslisten; denn die Wahrscheinlichkeit, leben zu können, ist für den Mann größer als für das Kind. — Aber ist denn das bloße Leben dem Menschen so schwer? Wir glaubten, die menschliche Pflanze gleiche der Rose; wie die Königin der Blumen den Gärtner am wenigsten bemüht, so wachse auch der Mensch in jedem Klima, nähre sich von allerlei Nahrung, lerne am leichtesten sich mit allem behelfen, und allem den Vorteil abgewinnen. Nur freilich, mitten unter kultivierten Menschen einen Naturmenschen zu erziehen, das muß dem Erzieher ebensoviel Mühe machen, als es nachher dem Erzogenen kosten möchte, unter so heterogener Gesellschaft fortzuleben.

Sich in die Gesellschaft schicken, das wird Lockes Zögling am besten verstehen. Hier ist das Konventionelle die Hauptsache. Für Väter, die ihre Söhne der Welt bestimmen, braucht man nach Locke kein Erziehungsbuch mehr zu schreiben; was man hinzusetzen könnte, möchte nur in Künstelei ausarten. Kauft für jeden Preis einen gesetzten Mann, „von feinen Sitten, der die Regeln der Höflichkeit und des Wohlstandes mit allen den Abänderungen, welche aus der Verschiedenheit der Personen, Zeiten und Orte entstehen, selbst kenne, und dann seinen Zögling in dem Maße, als sein Alter es erlaubt, auf die Bemerkung dieser Dinge unablässig hinleite". Hier muß man verstummen. Es wäre ganz vergeblich, eigentlichen Weltleuten den Willen ausreden zu wollen, daß ihre Söhne auch Weltleute werden sollen. Denn dieser Wille ist durch die ganze Kraft aller Eindrücke der Wirklichkeit gebildet; er wird bestätigt und gestärkt durch die neuen Eindrücke jedes neuen Moments; Prediger, Dichter und Philosophen mögen alle Salbung, allen Leichtsinn und allen Ernst in Prosa und Versen ausgießen: ein Blick ringsumher zerstört allen Effekt: und jene erscheinen als Schauspieler oder als Schwärmer. — Gelingen kann übrigens die Welterziehung; denn mit den Weltleuten ist die Welt im Bunde.

Aber ich weiß Männer, die die Welt kennen, ohne sie zu lieben; die ihre Söhne zwar nicht der Welt entzogen, aber sie noch weniger darin verloren wissen wollen; und die voraussetzen, ein guter Kopf habe an seinem Selbstgefühl, seiner Teilnahme und seinem Geschmack die besten Lehrer, sich zur rechten Zeit in die Konventionen der Gesellschaft so weit zu fügen, als er will. Diese lassen ihre Söhne Menschenkenntnis lernen unter den Kameraden, mit denen sie, wie es kommt, spielen oder sich balgen; sie wissen, daß man die Natur am besten in der Natur studiert, wenn nur zu Hause die Aufmerksamkeit geschärft, geübt, gerichtet war; und sie wollen, daß die Ihrigen in der Mitte der Generation heranwachsen, mit der sie künftig leben werden. Wie sich das mit der guten Erziehung vertrage? Vortrefflich; sobald die Lehrstunden (das sind mir

ein für allemal die Stunden, da der Lehrer mit den Zöglingen ernst und planmäßig beschäftigt ist), solche Geistesarbeit herbeiführen, die das Interesse füllt, und neben welcher alle Knabenspiele selbst dem Knaben kleinlich werden und verschwinden.

Aber diese Geistesarbeit findet man nicht, man mag sich zwischen dem Sinnlich-Nahen und zwischen den Büchern hin und her werfen, wie man will. Hingegen wird man sie finden, wenn man beides verbindet. — Ein junger Mann, der empfindlich ist gegen den Reiz der Ideen, und der die Idee der Erziehung in ihrer Schönheit, in ihrer Größe vor Augen hat, — der endlich dem mannigfaltigsten Wechsel von Hoffnung und Zweifel, Verdruß und Freude sich eine Zeitlang preiszugeben nicht scheut, — dieser kann es unternehmen, mitten in der Wirklichkeit einen Knaben zu einem bessern Dasein emporzuheben, wenn er diese Wirklichkeit als Fragment des großen Ganzen nach menschlicher Weise anzuschauen und darzustellen Denkkraft und Wissenschaft besitzt. Er wird sich dann von selbst sagen, daß nicht er, sondern die ganze Macht alles dessen, was Menschen je empfanden, erfuhren und dachten, der wahre und rechte Erzieher ist, der seinem Knaben gebührt, und welchem er zur verständigen Deutung und zur anständigen Begleitung bloß beigegeben wurde.

Das ist das Höchste, was die Menschheit in jedem Moment ihrer Fortdauer tun kann, daß sie den ganzen Gewinn ihrer bisherigen Versuche dem jungen Anwuchs konzentriert darbiete; sei es als Lehre, sei es als Warnung.

Die konventionelle Erziehung sucht die jetzigen Übel zu verlängern; Naturmenschen bilden, heißt die Reihe aller überstandenen Übel womöglich von vorn an wiederholen. Den Kreis der Lehre und Warnung auf das Nahe beschränken, ist natürliche Folge der eigenen Beschränktheit, die das übrige weder kennt noch anzubringen versteht; — was Pedanten verdarben, was Kindern zu schwer sei, sind dafür bequeme Vorwände; aber das eine läßt sich ändern und das andere ist nicht wahr.

Freilich, was hierin wahr sei, oder nicht, darüber spricht jeder nach seiner Erfahrung. Ich spreche nach meiner, andere nach ihrer. Wollten wir nur sämtlich bedenken: daß jeder nur erfährt, was er versucht! Ein neunzigjähriger Dorfschulmeister hat die Erfahrung seines neunzigjährigen Schlendrians; er hat das Gefühl seiner langen Mühe; aber hat er auch die Kritik seiner Leistungen und seiner Methode? — Unseren neuern Pädagogen ist vieles Neue gelungen, sie haben erfahren, daß ihnen der Dank der Menschheit entgegenkam, und sie dürfen dessen innig froh sein! Ob sie aber aus ihrer Erfahrung bestimmen dürfen, was alles durch Erziehung möglich sei, was alles mit Kindern gelingen könne?

Möchten diejenigen, welche die Erziehung so gern bloß auf Erfahrung bauen wollen, doch einmal aufmerksam hinüberblicken auf andere Erfahrungswissenschaften, möchten sie bei der Physik, bei der Chemie sich zu erkundigen würdigen, was alles dazu gehört, um nur einen einzigen Lehrsatz im Felde der Empirie so weit festzustellen, wie es in diesem Felde möglich ist. Erfahren würden sie da, daß man aus einer Erfahrung nichts lernt, und aus zerstreuten Beobachtungen ebensowenig; daß man vielmehr denselben Versuch mit zwanzig Abstufungen zwanzigmal wiederholen muß, ehe er ein Resultat gibt, das nun noch die entgegengesetzten Theorien jede nach ihrer Art auslegen. Erfahren würden sie da, daß man nicht eher von Erfahrung reden darf, bis der Versuch geendigt ist, bis man vor allen Dingen die Rückstände genau geprüft, genau gewogen hat. Der Rückstand der pädagogischen Experimente sind die Fehler des Zöglings im Mannesalter. Der Zeitraum für ein einziges dieser Experimente ist also aufs wenigste ein halbes Menschenleben! Wann denn wohl ist man ein erfahrener Erzieher? Und aus wie vielen Erfahrungen, mit wie vielen Abänderungen besteht die Erfahrung eines jeden? — Wie unendlich mehr erfährt der empirische Arzt; und seit wie viel Jahrhunderten sind für ihn die Erfahrungen von großen Männern aufgezeichnet! Dennoch ist die Medizin so schwach, daß sie gerade der lockere Boden wurde, in welchem die neuesten Philosopheme jetzt üppig wuchern.

Soll es etwa der Pädagogik bald ebenso gehen? — Soll auch sie der Spielball der Sekten werden, die, selbst ein Spiel der Zeit, in ihrem Schwunge längst alles Hohe mit sich fortrissen, und fast nur die scheinbar niedrige Welt der Kinder bisher wenig berührten? Schon ist es dahin gekommen, daß den besten Köpfen unter den jüngern Erziehern, die sich um Philosophie bekümmert haben, und die wohl merken, man dürfe beim Erziehen das Denken nicht einstellen, — nichts natürlicher sein kann, als, die ganze Anwendbarkeit oder Biegsamkeit einer in der Tat sehr geschmeidigen Weisheit an der Erziehung zu erproben, um ihre Anvertrauten a priori zu konstruieren, sthenisch zu bessern, mystisch zu lehren, — und, wenn die Geduld reißt, als unfähig der Zubereitung zur Initation, abzuweisen. Die Abgewiesenen werden dann freilich nicht mehr als dieselben frischen Naturen in andere — und in welche? — Hände kommen.

Es dürfte wohl besser sein, wenn die Pädagogik sich so genau als möglich auf ihre einheimischen Begriffe besinnen, und ein selbständiges Denken mehr kultivieren möchte; wodurch sie zum Mittelpunkte eines Forschungskreises würde, und nicht mehr Gefahr liefe, als entfernte, eroberte Provinz von einem Fremden aus regiert zu werden. — Nur wenn sich jede Wissenschaft auf ihre Weise zu orientieren sucht,

und zwar mit gleicher Kraft wie ihre Nachbarinnen, kann ein wohltätiger Verkehr unter allen entstehen. Der Philosophie selbst muß es lieb sein, wenn ihr die andern denkend entgegen kommen; und — zwar nicht die Philosophie — aber das heutige philosophische Publikum scheint es sehr zu bedürfen, daß ihm mehrere und verschiedene Standpunkte dargeboten werden, von denen aus es sich nach allen Seiten umsehen könne. —

Vom Erzieher habe ich Wissenschaft und Denkkraft gefordert. Mag Wissenschaft andern eine Brille sein: mir ist sie ein Auge; und zwar das beste Auge, was Menschen haben, um ihre Angelegenheiten zu betrachten. Sind nicht alle Wissenschaften fehlerfrei in ihren Lehren: so sind sie eben darum auch nicht mit sich einig, das Unrichtige verrät sich, oder man lernt wenigstens Vorsicht in den streitigen Punkten. Hingegen wer sich ohne Wissenschaft für gescheit hält, hegt gleich große und größere Fehler in seinen Ansichten, ohne es zu fühlen und vielleicht ohne es fühlen zu lassen, denn die Berührungsstellen mit der Welt sind abgeschliffen. Ja die Fehler der Wissenschaften sind ursprünglich Fehler der Menschen, nur der vorzüglicheren Köpfe.

Die erste, wiewohl bei weitem nicht die vollständige Wissenschaft des Erziehers, würde eine Psychologie sein, in welcher die gesamte Möglichkeit menschlicher Regungen a priori verzeichnet wäre. Ich glaube die Möglichkeit und die Schwierigkeit einer solchen Wissenschaft zu kennen: es wird lange währen, ehe wir sie besitzen; viel länger, ehe wir sie von den Erziehern fordern können. Niemals aber würde sie die Beobachtung des Zöglings vertreten können; das Individuum kann nur gefunden, nicht deduziert werden. Konstruktion des Zöglings a priori ist daher an sich ein schiefer Ausdruck, und für jetzt ein leerer Begriff, den die Pädagogik noch lange nicht einlassen darf.

Desto notwendiger ist das, wovon ich ausging, zu wissen nämlich, *was man will*, indem man die Erziehung anfängt! — Man sieht, was man sucht: psychologischen Blick hat jeder gute Kopf — insofern, als ihm *daran gelegen* ist, menschliche Gemüter zu durchschauen. Woran dem Erzieher gelegen sein soll: das muß ihm wie eine Landkarte vorliegen; oder womöglich wie der Grundriß einer wohlgebauten Stadt, wo die ähnlichen Richtungen einander gleichförmig durchschneiden, und wo das Auge sich auch ohne Vorübungen von selbst orientiert. Eine solche Landkarte biete ich hier dar für die Unerfahrenen, die zu wissen wünschen, welcherlei Erfahrungen sie *aufsuchen* und *bereiten* sollen. *Mit welcher Absicht* der Erzieher sein Werk angreifen soll: diese *praktische* Überlegung, allenfalls vorläufig detailliert bis zu den Maßregeln, die wir nach unseren bisherigen Einsichten zu erwählen haben, ist mir die erste Hälfte der Pädagogik. Gegenüber sollte eine zweite stehen, in welcher

die Möglichkeit der Erziehung theoretisch erklärt und als nach der Wandelbarkeit der Umstände begrenzt dargestellt würde. Aber eine solche zweite Hälfte ist bis jetzt ein frommer Wunsch; sowohl wie die Psychologie, worauf sie fußen müßte. Die erste Hälfte gilt allgemein für das Ganze, und ich muß mir wohl gefallen lassen, diesem Sprachgebrauche zu folgen. — —

Pädagogik ist die Wissenschaft, deren der Erzieher für sich bedarf. Aber er soll auch Wissenschaft besitzen zum Mitteilen. Und ich gestehe gleich hier, keinen Begriff zu haben von Erziehung ohne Unterricht; sowie ich rückwärts, in dieser Schrift wenigstens, keinen Unterricht anerkenne, der nicht erzieht. Welche Künste und Geschicklichkeiten ein junger Mensch um des bloßen Vorteils willen von irgendeinem Lehrmeister lernen möge, ist dem Erzieher an sich ebenso gleichgültig, als welche Farbe er zum Kleide wähle. Aber wie sein Gedankenkreis sich bestimme, das ist dem Erzieher alles; denn aus Gedanken werden Empfindungen, und daraus Grundsätze und Handlungsweisen. Mit dieser Verkettung alles und jedes in Beziehung zu denken, was man dem Zögling darreichen, was man in sein Gemüt niederlegen könnte; zu untersuchen, wie man es aneinander fügen, also wie man es aufeinander folgen lassen müsse, und wie es wieder zur Stütze werden könne für das künftig folgende: dies gibt eine unendliche Zahl von Aufgaben der Behandlung einzelner Gegenstände, und dem Erzieher unermeßlichen Stoff zum unaufhörlichen Überdenken und Durchmustern aller ihm zugänglichen Kenntnisse und Schriften, sowie aller anhaltend fortzusetzenden Beschäftigungen und Übungen. Wir bedürften in dieser Rücksicht eine Menge pädagogischer Monographien, (Anleitungen zum Gebrauch irgendeines einzelnen Bildungsmittels); die aber sämtlich aufs strengste nach einem Plane verfaßt sein müßten. Ein Beispiel einer solchen Monographie suchte ich durch mein ABC der Anschauung zu geben; das auf jeden Fall bis jetzt den Fehler hat, allein zu stehen, sich an nichts anlehnen, und nichts Neues stützen zu können. Der größeren Gegenstände für ähnliche Schriften gibt es genug; man würde das Studium der Botanik, das des Tacitus, die Lektüre von Shakespeare, und so vieles andere, — als pädagogische Kraft zu betrachten haben. Aber zu solcher Arbeit einzuladen wage ich nicht; schon darum nicht, weil ich den Plan als angenommen und innig gefaßt voraussetzen müßte, in welchen das alles passen könnte.

Um aber den allgemeinen Gedanken: Erziehung durch Unterricht, mehr hervorzuheben, verweilen wir bei dem entgegengesetzten: Erziehung ohne Unterricht! Beispiele davon sieht man häufig. Die Erzieher sind überhaupt genommen nicht eben diejenigen, welche die meisten Kenntnisse haben. Aber es gibt deren (besonders unter den Erzieherinnen),

die so viel wie gar nichts wissen, oder was sie wissen, so viel wie gar nicht pädagogisch zu brauchen verstehen; — und die dennoch mit großem Eifer an ihr Geschäft gehen. Was können sie tun? Sie bemächtigen sich der Empfindungen des Zöglings; an diesem Bande halten sie ihn, und erschüttern unaufhörlich das jugendliche Gemüt dergestalt, daß es seiner selbst nicht inne wird. Wie kann sich nun ein Charakter bilden? Charakter ist innere Festigkeit; aber wie kann der Mensch in sich selbst wurzeln, wenn ihr ihm nicht erlaubt, auf etwas zu zählen? ihm nicht einmal gestattet, seinem eigenen Willen Entschiedenheit zuzutrauen? — Meistens geschieht es, daß die jugendliche Seele in ihrer Tiefe einen Winkel bewahrt, in den ihr nicht dringt, und in welchem sie, trotz eures Stürmens, still für sich lebt, ahndet, hofft, Pläne entwirft, die bei der ersten Gelegenheit versucht werden, und wenn sie gelingen, nun gerade an der Stelle einen Charakter gründen, die ihr nicht kanntet. Eben deswegen pflegen Absicht und Erfolg der Erziehung so wenig Zusammenhang zu haben. Manchmal freilich entsprechen sie auch einander so, daß der Erzogene sich im späteren Leben an die Stelle seines Erziehers setzt, und seine Unterwürfigen genau eben das leiden läßt, was er erleiden mußte. Der Gedankenkreis ist hier derselbe, den in der Jugend die tägliche Erfahrung gab; nur der unbequeme Platz ist mit dem bequemeren vertauscht. Man lernt herrschen, indem man gehorcht; und schon kleine Kinder behandeln ihre Puppen gerade wie man sie behandelt.

Die Erziehung durch Unterricht betrachtet als Unterricht alles dasjenige, was irgend man dem Zögling zum Gegenstande der Betrachtung macht. Dahin gehört die Zucht selbst, der man ihn unterwirft; auch wirkt sie weit mehr durch das Muster einer Energie, die Ordnung hält, wie sie wirken kann durch das unmittelbare Hemmen einzelner Unarten, welchem man den viel zu hohen Namen: Besserung von Fehlern, beizulegen pflegt. Die bloße Hemmung könnte die Neigung ganz unangetastet lassen, ja die Phantasie könnte den Gegenstand derselben fortdauernd ausschmücken, und das ist beinahe so schlimm, als fortdauerndes Begehen des Fehlers, welches auch nicht ausbleibt in den Jahren der Freiheit. Liest aber der Zögling im Gemüt des strafenden Erziehers den sittlichen Abscheu, die Mißbilligung des Geschmacks, den Widerwillen gegen allen Unfug, so ist er versetzt in dessen Ansicht, er kann nicht umhin, ebenso zu sehen, und dieser Gedanke wird nun eine innere Macht gegen die Neigung, die nur hinreichend verstärkt werden muß, um zu siegen. Und man sieht leicht, daß derselbe Gedanke auf vielen anderen Wegen erzeugt werden kann, — daß der Fehler des Zöglings gar nicht die notwendige Gelegenheit dieses Unterrichts ist.

Für die Erziehung durch Unterricht habe ich Wissenschaft und Denk=

kraft gefordert, — eine solche Wissenschaft, eine solche Denkkraft, welche die nahe Wirklichkeit als Fragment des großen Ganzen anzuschauen und darzustellen verstehe. — „Warum des Ganzen? Warum des Entlegenen? Macht sich das Nahe nicht wichtig, nicht deutlich genug? ist es nicht voll von Verhältnissen, die, wenn sie nicht im kleinen, im einfachsten richtig erkannt und beurteilt wurden, ebensowenig, ja noch viel weniger richtig von der ausgebreitetsten Kenntnis im großen aufgefaßt werden? Und es ist vorauszusehen, daß jene Forderung die Erziehung mit einer Masse von Gelehrsamkeit und von Sprachstudien beschweren wird, zum Nachteil der körperlichen Bildung, der Fertigkeit in schönen Künsten, und des geselligen Frohsinns." — — Die gerechte Furcht vor solchem Nachteil verleite uns nicht, jene Studien zu verbannen! Sie bedürfen einer anderen Einrichtung, so, daß sie, ohne sich breit zu machen und das übrige zu verdrängen, doch nie bloß Mittel seien, nie vom Hauptzweck entfernen, sondern vom ersten Anfang an stetige und reichliche Zinsen tragen. Wäre keine solche Einrichtung möglich, läge der schwere und zerstörende Druck des gewöhnlichen Lateinlernens in der Natur der Sache: so müßte man fortdauernd dahin arbeiten, die Schulgelehrsamkeit in einzelne Winkel zu bannen, so wie man Gifte, die einen seltenen medizinischen Gebrauch haben können, in die Büchsen der Apotheker verschließt. Gesetzt aber, man könne wirklich, ohne zu sehr gehäufte und verwickelte Vorbereitungen, einen Unterricht in Gang setzen, der das Feld der Gelehrsamkeit, ohne darin lange umherzustreifen, gerade und rasch durchschnitte: würde man nun noch den vorigen Einwurf geltend machen wollen, daß nämlich dadurch die Kinder unnütz von dem Nächsten entfernt, unnütz und voreilig auf Reisen in die Fremde geführt würden? Würde man bei tieferem und unbefangenem Nachdenken die Behauptung festhalten können, das Nahe sei für Kinder deutlich, und voll von Verhältnissen, deren Beurteilung Grundlage der ferneren richtigen Denkungsart werden könne? — Lassen wir die körperlichen Dinge: diese liegen zwar dem Auge nud dem Verstande trotz aller sinnlichen Nähe nicht von selbst anschaulich und begreiflich vor: aber ich vermeide es, über Dreieck und Mathematik mich zu wiederholen. Jetzt sei von Menschen und menschlichen Verhältnissen die Rede! Was heißt hier nahe? Sieht man nicht die Weite zwischen dem Kinde und dem Erwachsenen? Sie ist so groß wie die Zeit, deren lange Folge uns auf den gegenwärtigen Punkt der Kultur und des Verderbnisses trug! — Aber man sieht diese Weite; darum schreibt man eigene Bücher für Kinder, in welchen alles Unverständliche, alle Beispiele des Verderbnisses gemieden werden; darum prägt man den Erziehern ein, ja herabzusteigen zu den Kindern, und in ihre enge Sphäre, es koste was es wolle, sich hinein-

zupressen. — Und hier übersieht man die mannigfachen neuen Mißverhältnisse, die man eben dadurch erzeugt! Man übersieht, daß man fordert, was nicht sein darf, was die Natur unvermeidlich straft, indem man verlangt, der erwachsene Erzieher solle sich herabbiegen, um dem Kinde eine Kinderwelt zu bauen! Man übersieht, wie mißgebildet die, welche so etwas lange treiben, am Ende dazustehen pflegen; und wie ungern geistreiche Köpfe sich damit befassen. Aber dies ist nicht alles. Das Unternehmen glückt nicht; denn es kann nicht! Können doch Männer nicht einmal den weiblichen Stil nachahmen, wie viel weniger den kindlichen! Schon die Absicht, zu bilden, verdirbt die Kinderschriften; man vergißt dabei, daß jeder, und auch das Kind, sich aus dem, was er liest, das Seinige nimmt; und nach seiner Art das Geschriebene samt dem Schreiber beurteilt. Stellt Kindern das Schlechte dar, deutlich, nur nicht als Gegenstand der Begierde: sie werden finden, daß es schlecht ist. Unterbrecht eine Erzählung durch moralisches Raisonnement: sie werden finden, daß ihr langweilig erzählt. Stellt lauter Gutes dar: sie werden fühlen, daß es einförmig ist; und der bloße Reiz der Abwechslung wird ihnen das Schlechte willkommen machen. Gedenkt der eigenen Empfindung bei den recht moralischen Schauspielen! — Aber gebt ihnen eine interessante Erzählung; reich an Begebenheiten, Verhältnissen, Charakteren; es sei darin strenge psychologische Wahrheit, und nicht jenseits der Gefühle und Einsichten der Kinder; es sei darin kein Streben, das Schlimmste oder das Beste zu zeichnen; nur habe ein leiser, selbst noch halb schlummernder sittlicher Takt dafür gesorgt, daß das Interesse der Handlung sich von dem Schlechtern ab, und zum Guten, zum Billigen, zum Rechten hinüberneige: ihr werdet sehen, wie die kindliche Aufmerksamkeit darin wurzelt, wie sie noch tiefer hinter die Wahrheit zu kommen und alle Seiten der Sache hervorzuwenden sucht: wie der mannigfaltige Stoff ein mannigfaltiges Urteil anregt, wie der Reiz der Abwechslung in das Vorziehen des Bessern endigt, ja wie der Knabe, der sich im sittlichen Urteil vielleicht ein paar kleine Stufen höher fühlt als der Held oder der Schreiber, mit innerm Wohlgefühl sich fest hinstemmen wird auf seinem Punkt, um sich zu behaupten gegen eine Roheit, die er schon unter sich fühlt. Noch eine Eigenschaft muß diese Erzählung haben, wenn sie dauernd und nachdrücklich wirken soll: sie muß das stärkste und reinste Gepräge männlicher Größe an sich tragen. Denn der Knabe unterscheidet, so gut wie wir, das Gemeine und Flache von dem Würdevollen; ja dieser Unterschied liegt ihm mehr als uns am Herzen; denn er fühlt sich ungern klein, er möchte ein Mann sein! Der ganze Blick des wohlangelegten Knaben ist über sich gerichtet; und wenn er acht Jahre hat, geht seine Gesichtslinie über alle Kinder-

historien hinweg. Solche Männer nun, deren der Knabe einer sein möchte, stellt ihm dar. Die findet ihr gewiß nicht in der Nähe, denn dem Männer-Ideal des Knaben entspricht nichts, was unter dem Einfluß unserer heutigen Kultur erwachsen ist. Ihr findet es auch nicht in eurer Einbildungskraft, denn die ist voll pädagogischer Wünsche, und voll eurer Erfahrungen, Kenntnisse und eigenen Angelegenheiten. Wäret ihr aber auch so große Dichter, wie nie einer war (denn in jedem Dichter spiegelt sich seine Zeit): so müßtet ihr nun, um den Lohn der Anstrengung zu erreichen, sie noch hundertfach vermehren. Denn, was sich aus dem vorigen von selbst versteht: das Ganze ist unbedeutend und unwirksam, wenn es allein bleibt; es muß in der Mitte oder an der Spitze einer langen Reihe von anderen Bildungsmitteln stehen, so daß die allgemeine Verbindung den Gewinn des einzelnen auffange und erhalte. Wie sollte nun in der ganzen künftigen Literatur das hervorgehen, was dem Knaben paßte, der noch nicht ist, wo wir sind! Ich weiß nur eine einzige Gegend, wo die beschriebene Erzählung gesucht werden könnte, — die klassische Kinderzeit der Griechen. Und ich finde zuerst — die Odyssee.

Der Odyssee verdanke ich eine der angenehmsten Erfahrungen meines Lebens; und größtenteils meiner Liebe zur Erziehung. Gelernt habe ich durch diese Erfahrung nicht die Motive; diese sah ich vorher; deutlich genug, um mein Lehrergeschäft damit anzufangen, daß ich zwei Knaben, einen von neun, den anderen von noch nicht acht Jahren, ihren Eutropius weglegen ließ, und ihnen dagegen das Griechische, und zwar, ohne alle vermeinte Vorbereitung durch den Wirrwar der Chrestomathien, geradezu den Homer anmutete. Gefehlt habe ich darin; daß ich viel zu sehr am Schulschlendrian klebte, pünktliche grammatische Analyse verlangte, da doch für diesen Anfang bloß die sichersten Hauptkennzeichen der Flexion gelehrt, und vielmehr in unermüdeter Wiederholung gezeigt, als durch dringende Fragen vom Kinde wiedergefordert werden sollten. Gemangelt hat mir jede historische und mythologische Vorarbeit, deren es hier zur leichteren Erklärung so sehr bedürfe, und die ein Gelehrter, der echten pädagogischen Takt besäße, so leicht schaffen könnte! Gestört hat mich mancher schädliche Wind, der aus der Ferne kam; begünstigt in der Nähe vieles, was ich nur still verdanken darf. Aber nichts verwehrt mir die Hoffnung, die gute Natur gesunder Knaben sei gar nicht als eine Seltenheit zu betrachten, sondern werde den meisten Erziehern wie mir zu statten kommen. Und da ich mir leicht eine viel größere Kunst in der Ausführung des Unternehmens denken kann, als deren sich mein erster Versuch rühmen durfte: so glaube ich aus dieser meiner Erfahrung (nach welcher die Lesung der Odyssee anderthalb Jahre

brauchte) gelernt zu haben, daß dieser Anfang für die Privaterziehung ebenso ausführbar als heilsam ist; daß er in dieser Sphäre allgemein gelingen muß, wenn Lehrer, die nicht nur mit philologischem, sondern mit pädagogischem Geiste an die Sache gehen, einiges zur Hilfe und Vorsicht näher bestimmen wollen, als es mir für jetzt Zeit und Ort verstatten. Was auf Schulen getan werden könne, darüber entscheide ich nichts; nur, wäre ich im Fall, dann würde ich mit gutem Mut mich versuchen; und mit der festen Überzeugung, bei fehlendem Erfolge werde das Übel nie größer sein, als beim gewöhnlichen Treiben lateinischer Grammatik und römischer Schriftsteller, deren es für das ganze Knabenalter keinen einzigen gibt, der nur erträglich taugte, um ins Altertum einzuführen. Nachfolgen können sie füglich, wenn Homer und einige andere Griechen vorangegangen sind. Aber wie sie bisher gebraucht werden, gehört gewiß ein hoher Grad von gelehrter Befangenheit dazu, um für einen so gar nicht erziehenden Unterricht so viel Jahre, so viel Mühe, so viel Aufopferung des Frohsinns und aller rascheren Bewegungen des Geistes zu dulden. Ich berufe mich auf mehrere der Erziehungsrevisoren, die eher vergessen, als widerlegt sind, und die ein großes Übel wenigstens aufdeckten, wenngleich nicht zu heilen wußten.

Das Gesagte reicht hin, die erste Bekanntschaft mit diesem Vorschlage zu vermitteln; es reicht nicht hin, ihn in seinen unendlich mannigfaltigen Beziehungen durchschauen zu machen. Dazu ist selbst das nur ein Anfang, wenn etwa jemand geneigt wäre, die ganze gegenwärtige Schrift in einen Gedanken zu fassen, und diesen Gedanken jahrelang mit sich zu tragen. Ich wenigstens habe nicht eilig verkündet, was ich erfahren: vor mehr als acht Jahren begann mein Versuch; und seitdem hatte ich Zeit, ihn zu überlegen. —

Erheben wir uns ins allgemeine! Denken wir uns die Odyssee als den Anknüpfungspunkt einer Gemeinschaft zwischen dem Zögling und dem Lehrer: die, indem sie den einen in seiner eigenen Sphäre erhöht, den anderen nicht mehr herabdrückt; indem sie jenen in einer klassischen Welt weiter und weiter fortführt, diesem die interessanteste Versinnlichung des großen Aufsteigens der Menschheit, in dem nachahmenden Fortschritt des Knaben gewährt; — die endliche Reminiscenzen bereitet, welche, an den ewigen Werken des Genies befestigt, durch jede Rückkehr zu denselben wieder wach werden müssen. So pflegt wohl Freunden ein vertrautes Gestirn die Stunden zurückzurufen, da sie es gemeinsam betrachteten. —

Ist's etwa ein Geringes, daß die Begeisterung des Lehrers durch die Wahl des Lehrstoffs unterstützt werde? Man fordert, daß ihm der äußere Druck erleichtert werde; aber es ist weniger als die Hälfte geleistet,

solange man das Kleinliche nicht hinweghebt, was die Lebendigen abstößt, und den Trägern anklebt!

Der Kleinigkeitsgeist, der sich so leicht in die Erziehung mischt, ist ihr selbst im hohen Grade verderblich. Es gibt dessen zweierlei Arten. Die gemeinste Art hängt am Unbedeutenden; sie posaunt Methoden, wenn sie neue Spielereien erfunden hat. Eine andere Art ist feiner und verführerischer; sie sieht das Wichtige, unterscheidet aber das Vorübergehende nicht vom Bleibenden; eine einzelne Unart ist ihr ein Fehler, und ein paarmal wohltätig rühren ist ihr die Kunst zu bessern. Wie anders findet man das, wenn selbst die gewaltsamsten Erschütterungen der tiefsten Seele, — die allerdings der Erzieher in seiner Macht haben, und bei robusten Naturen nicht selten anwenden muß, — so leicht vorübergehen! — Wer bloß die Qualität der Eindrücke, und nicht ihre Quantität erwägt, der wird seine sorgfältigsten Überlegungen, seine künstlichsten Anstalten verschwinden. Zwar geht im menschlichen Gemüt nichts verloren; allein im Bewußtsein ist nur sehr wenig zugleich gegenwärtig; nur das Beträchtlich-Starke und Vielfach-Verknüpfte tritt leicht und häufig vor die Seele; und nur das Höchst-Hervorragende treibt zum Handeln. Und der Momente, die, jeder für sich, das Gemüt stark affizieren, gibt es im langen Lauf der Jugend so viele, so mancherlei, daß auch das Stärkste überwältigt wird, wenn es nicht durch die Zeit vervielfältigt, nicht in vielfachen anderen Wendungen erneuet wird. — Gefährlich ist unter dem einzelnen nur das, was gegen die Person des Erziehers das innere Herz des Zöglings erkältet; eben darum, weil Persönlichkeiten sich vervielfältigen mit jedem Wort, mit jedem Anblick. Aber auch dies kann zur rechten Zeit wieder ausgewurzelt werden, freilich nicht ohne große und zarte Sorgfalt. Andere Eindrücke, noch so künstlich veranlaßt, bringen ganz unnütz das Gemüt aus der gewohnten Lage; es springt zurück, und es ist ihm, wie wenn man lacht über einen leeren Schreck.

Eben dies führt dahin zurück, daß man nur dann die Erziehung in seiner Gewalt hat, wenn man einen großen und in seinen Teilen innigst verknüpften Gedankenkreis in die jugendliche Seele zu bringen weiß, der das Ungünstige der Umgebung zu überwiegen, das Günstige derselben in sich aufzulösen und mit sich zu vereinigen Kraft besitzt. — Freilich nur eine Privaterziehung unter glücklichen Umständen kann der Kunst des Lehrers dazu die Gelegenheit versichern; möchten aber nur erst die Gelegenheiten, welche sich wirklich finden, benutzt werden! Aus den Mustern, die hier aufgestellt würden, könnte man weiter lernen. Überdies, wie sehr man sich sträube, — die Welt hängt von wenigen ab; wenige richtig Gebildete können sie richtig lenken. —

Wo jene Kunst des Unterrichts nicht Platz findet: da kommt alles darauf an, die vorhandenen Quellen der Haupteindrücke zu erforschen und, womöglich, zu leiten. Was sich hier tun lasse, werden diejenigen, welche zu erkennen wissen, wie sich das Allgemeine im Individuellen darstellt, aus dem allgemeinen Plan abnehmen können, indem sie Menschen auf Menschheit, das Fragment auf das Ganze zurückführen; und nun nach gesetzmäßigen Verhältnissen das Große ins Kleine und Kleinere verengern. —

Die Menschheit selbst erzieht sich fortdauernd durch den Gedankenkreis, den sie erzeugt. Ist in diesem Gedankenkreise das Mannigfaltige lose verbunden: so wirkt er, als Ganzes, schwach; und das Einzeln-Hervorragende, wie ungereimt es sei, erregt Unruhe und Gewalt. Ist in ihm das Mannigfaltige widersprechend: so entsteht unnützes Disputieren, das, ohne es zu merken, der rohen Begierde die Kraft überläßt, um die es streitet. Nur wenn die Denkenden eins sind, kann das Vernünftige, — wenn die Bessern eins sind, das Bessere siegen.

Auguste Comte

1798—1875

Die positive Philosophie

Von Auguste Comte*)

Darlegung des Zweckes dieses Werkes, oder allgemeine Betrachtungen über die Natur und Wichtigkeit der positiven Philosophie

Der Gegenstand dieses ersten Kapitels besteht in einer Darlegung meines Zieles. Die Natur meiner Lehre kann allerdings erst nach Entwicklung ihrer einzelnen Teile beurteilt werden, indes ist dieser Übelstand immer vorhanden, wenn man sehr umfangreiche Systeme kurz bezeichnen soll. Solche allgemeine Definitionen können als die kurze Bezeichnung einer erst noch aufzustellenden Lehre aufgefaßt werden, oder als die gedrängte Inhaltsangabe einer bereits vorhandenen Lehre. Im letzteren Falle haben sie ihren vollen Wert; im ersteren Falle kennzeichnen sie den in Betracht zu nehmenden Gegenstand. Der Zweck meiner Untersuchungen bedarf der genauen Umgrenzung, da das Studium desselben so ausgedehnt und bisher noch so wenig scharf bestimmt worden ist, wie das, womit ich mich beschäftigen will. Infolge dieser logischen Notwendigkeit glaube ich sofort die Reihe jener Betrachtungen andeuten zu müssen, welche mich zu meiner Lehre geführt haben.

Ehe ich indes die Natur und die Eigentümlichkeit der positiven Philosophie darlege, habe ich notwendig zuvor den fortschreitenden Gang des menschlichen Geistes im ganzen zu prüfen; denn eine neue Auffassung kann nur durch deren geschichtliche Entstehung verstanden werden.

Bei dem Studium der Entwicklung der menschlichen Kenntnisse von ihrem einfachsten Beginn bis auf unsere Zeit glaube ich ein großes Gesetz entdeckt zu haben, dem diese Entwicklung unterworfen ist. Ein solches Gesetz kann, meiner Ansicht nach, aufgestellt werden, indem man es entweder auf die Beweise stützt, welche sich aus der Erkenntnis unserer Organisation ergeben, oder auf die Bestätigungen der Geschichte, welche aus der Prüfung der Vergangenheit hervorgehen. Dieses Gesetz lautet dahin, daß jeder Zweig unserer Kenntnisse der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände durchläuft, nämlich den theologischen oder fingierten Zustand, den metaphysisch oder abstrakten Zustand und den wissenschaft-

*) Vgl. Deussen, S. 366—376.

lichen oder positiven Zustand. Mit anderen Worten: der menschliche Geist wendet in allen seinen Untersuchungen der Reihe nach verschiedene und sogar entgegengesetzte Methoden bei seinem Philosophieren an; zuerst die theologische Methode, dann die metaphysische und zuletzt die positive. Die erste ist der Punkt, wo die Erkenntnis beginnt; die dritte der feste und schließliche Zustand, die zweite dient nur als Übergang von der ersten zur dritten.

Im theologischen Zustande richtet der menschliche Geist seine Untersuchungen auf die innere Natur der Dinge und auf die ersten Ursachen und letzten Ziele aller Vorgänge, welche ihn treffen; mit einem Wort: auf die absolute Erkenntnis. Die Vorgänge gelten ihm da als die Taten übernatürlicher, mehr oder weniger zahlreicher Wesen, und er erklärt alle scheinbaren Unregelmäßigkeiten der Welt aus deren Einwirkungen.

Im metaphysischen Zustande, der nur eine Modifikation des vorgehenden ist, werden die übernatürlichen Mächte durch abstrakte Kräfte oder Entitäten ersetzt, welche den verschiedenen Wesen der Welt innewohnen sollen. Von diesen sollen alle jene Vorgänge ausgehen, welche man wahrnimmt und die hier damit erklärt werden, daß man jedem seine entsprechende Entität zuweist.

Im positiven Zustande erkennt man endlich die Unmöglichkeit, ein unbedingtes Wissen zu erreichen; man gibt es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Statt dessen strebt man deren Gesetze mittelst gemeinsamen Gebrauchs der Vernunft und der Beobachtungen zu entdecken, d. h. deren Verhältnisse der Zeitfolge und der Ähnlichkeit nach. Die Erklärung der Tatsachen besteht nur noch in der Verknüpfung der einzelnen Erscheinungen mit einigen allgemeinen Tatsachen, deren Zahl der Fortschritt der Wissenschaft stetig zu vermindern strebt.

Das theologische System erreichte seine höchste Vollkommenheit, als es die vorsehende Tätigkeit eines einzigen Wesens an Stelle des wechselnden Spieles zahlreicher und unabhängiger Götter setzte. Ebenso liegt der Abschluß des metaphysischen Systems in dem Zusammenfassen der verschiedenen Entitäten in eine allgemeine Entität, d. h. in die Natur, aufgefaßt als die Quelle aller Erscheinungen. In gleicher Weise würde die Vollkommenheit des positiven Systems darin bestehen, daß es alle Erscheinungen als die besonderen Fälle einer allgemeinen Tatsache darlegte, wie z. B. der Tatsache der Gravitation.

Es ist hier nicht der Ort, dieses Gesetz der geistigen Entwicklung zu beweisen; dasselbe braucht nur ausgesprochen zu werden, damit seine Richtigkeit von allen, welche die allgemeine Geschichte der Wissenschaften kennen, anerkannt werde. In der Tat haben alle Wissenschaften, welche

zu dem positiven Zustand gelangt sind, vorher aus metaphysichen Abstraktionen bestanden und waren ursprünglich von theologischen Begriffen beherrscht.

Dieser Fortgang findet übrigens auch in der Entwicklung des individuellen Geistes seine Bestätigung. Der Ausgangspunkt ist bei der Erziehung des einzelnen derselbe, wie bei der Erziehung der Gattung, und die Stufen der ersteren müssen auch die der zweiten darstellen. Wer erinnert sich nicht, Theologe in seiner Kindheit, Metaphysiker in seiner Jugend und Physiker in seinem Mannesalter gewesen zu sein?

Ich möchte vor allen an die theoretischen Erwägungen erinnern, welche die Notwendigkeit dieses Gesetzes erkennen lassen. Die wichtigste liegt in dem steten Bedürfnis nach einer Lehre für die einzelnen Tatsachen, während es doch dem menschlichen Geiste im Beginn unmöglich ist, sich eine Lehre aus den Beobachtungen zu bilden.

Seit Bacon wiederholt man stets, daß es keine anderen wirklichen Kenntnisse gebe, als die, welche sich auf beobachtete Tatsachen stützen. Dieser Satz gilt unbestreitbar für das Mannesalter unserer Einsicht, aber in seinem ursprünglichen Zustande vermochte der menschliche Geist nicht so zu denken; denn auf der einen Seite muß jede positive Lehre sich auf Beobachtungen stützen, und auf der andern Seite bedarf unser Geist einer Lehre, um sich der Beobachtung hingeben zu können. Wenn wir die Erscheinungen nicht an ein Prinzip heften können, so können wir unsere Beobachtungen nicht miteinander verbinden, ja sie nicht einmal festhalten.

So befand sich das Erkennen in seinem Beginn in einen fehlerhaften Zirkel eingeschlossen, aus dem es nur durch die Entwicklung theologischer Begriffe herauskommen konnte. Diese Notwendigkeit wird noch deutlicher, wenn man sieht, wie sehr die theologische Philosophie der Natur der ersten Untersuchungen entspricht. Der Mensch hält im Beginn die lösbaren Aufgaben für seiner unwürdig; er wendet sich vielmehr zu den allerschwierigsten, zur Frage über die wesentliche Natur der Dinge und über den Ursprung und das Ziel der Vorgänge. Der Grund hierfür ist leicht ersichtlich; denn wir haben nur durch die Erfahrung das Maß unserer Kräfte kennen gelernt, und nur weil der Mensch eine übertriebene Meinung von seinen Kräften hatte, vermochte er überhaupt sie zu entwickeln.

Vom praktischen Gesichtspunkte aus hatten diese anfänglichen Untersuchungen für den Menschen den Reiz einer unbeschränkten Herrschaft, welche er über diese äußere Welt geltend machen könne, als wäre sie lediglich dazu bestimmt, ihm zu dienen; denn ohne solche chimärische Hoffnungen und ohne solche übertriebene Meinung von seiner Wichtigkeit im Weltall wäre es unbegreiflich, wie der menschliche Geist sich im Beginn zu so müh-

samen Arbeiten hätte entschließen können. Unsere Vernunft ist erst jetzt reif genug, um mühsame wissenschaftliche Untersuchungen auch ohne Aussicht auf ihnen fremdartige Ziele zu unternehmen, selbst wenn diese Ziele unsere Einbildungskraft noch so stark erregen, wie es die taten, denen die Astrologen und Alchimisten nachstrebten.

So erhellt, daß die menschliche Vernunft während einer langen Reihe von Jahrhunderten zunächst die theologische Philosophie als Methode und Lehre benutzen mußte. Der menschliche Geist war zu unmerklichen Schritten in seinem Gange genötigt und konnte nicht unmittelbar der positiven Philosophie sich zuwenden. Er mußte vermittelnde Begriffe benutzen, welche durch ihren bastardartigen Charakter den Übergang erleichtern konnten. Dies war der Nutzen der metaphysischen Begriffe. Indem der Mensch bei Untersuchung der Vorgänge an Stelle einer übernatürlichen leitenden Wirksamekit eine entsprechende und von ihnen untrennbare Entität setzte, gewöhnte er sich daran, nur die Tatsachen in Betracht zu ziehen. Die Vorstellungen von diesen metaphysischen Kräften wurden allmählich so verfeinert, daß sie schließlich nur noch die abstrakten Namen der Vorgänge selbst waren.

Es wird mir nun leicht sein, die Natur der positiven Philosophie darzulegen. Für diese Philosophie sind alle Vorgänge unveränderlichen Gesetzen unterworfen; für sie ist es ein eitles Unternehmen, nach den ersten Ursachen oder den letzten Zwecken zu forschen. Die positiven Erklärungen bieten keine Ursachen, welche die Vorgänge erzeugen; man untersucht nur die Umstände, unter welchen sie entstanden sind, und verknüpft sie durch das Verhältnis der Zeitfolge und Ähnlichkeit miteinander.

In dieser Weise halte ich die allgemeinen Vorgänge im Weltall durch die Gravitation für erklärt, denn diese Lehre zeigt, wie die ungeheure Mannigfaltigkeit der astronomischen Tatsachen nur ein und dieselbe Tatsache ist, bloß von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet. Anderseits wird uns diese allgemeine Tatsache nur als die einfache Ausdehnung eines uns bekannten Vorgangs dargestellt, den wir deshalb für erkannt halten, nämlich der Schwere der Körper auf der Oberfläche der Erde. So oft man auch hat bestimmen wollen, was diese Anziehung und diese Schwere an sich selbst seien, so haben doch selbst die bedeutendsten Männer diese beiden Prinzipien immer nur das eine durch das andere erklären können; entweder sagten sie, daß die Anziehung nur eine allgemeine Schwere sei, oder daß die Schwere nur eine Anziehung der Erde sei. Alles was wir erreichen können, sind solche Erklärungen; sie zeigen nur, daß zwei Arten von Vorgängen identisch sind, von denen man lange angenommen hatte, daß sie keine Beziehung aufeinander hätten. Kein besonnener Mann verlangt noch weiterzugehen.

Ich habe nun die Epoche zu untersuchen, zu welcher die positive Philosophie gegenwärtig gelangt ist, und was für deren Begründung noch zu tun ist.

Ich erinnere zunächst daran, daß die verschiedenen Zweige unserer Kenntnisse die drei Formen ihrer Entwicklung nicht alle gleich schnell haben durchlaufen können. Es besteht hier eine notwendige Ordnung, welche in dem nächsten Kapitel untersucht werden soll. Diese Ordnung entspricht der Natur der Vorgänge; sie wird nach dem Zweck der Allgemeinheit, der Einfachheit und Selbstständigkeit dieser Vorgänge bestimmt. In dieser Weise hat die positive Lehre zunächst die astronomischen Vorgänge zusammengefaßt; dann die physikalischen, die chemischen und zuletzt die biologischen Vorgänge.

Den Anfang dieser Entwicklung kennen wir nicht, aber er hat sich vollzogen, und zwar zunächst durch die Arbeiten des Aristoteles und der Alexandrinischen Schule und demnächst in Europa durch die Einführung der Naturwissenschaften seitens der Araber. Dann folgen zwei Jahrhunderte, wo die positive Philosophie ihren Kampf gegen den theologischen und metaphysischen Geist begonnen hat; es geschieht durch die vereinte Wirksamkeit der Anweisungen Bacos, der Auffassungen Descartes' und der Entdeckungen Galiläis. Seitdem ist die aufstrebende Bewegung der positiven Philosophie und der Niedergang der beiden anderen sehr merklich geworden.

Umfaßt nun die positive Philosophie heutzutage alle Arten von Vorgängen? Offenbar ist dies nicht der Fall. Es bleibt noch ein großes Stück wissenschaftlicher Tätigkeit zu vollbringen, um ihr den durchaus nötigen Charakter der Allgemeinheit zu geben; denn die sozialen Vorgänge sind noch nicht in ihr Bereich gezogen worden; die theologische und metaphysische Methode ist hier noch im allgemeinen Gebrauch. Dies ist die alleinige Lücke, welche ausgefüllt werden muß, wenn die positive Philosophie ihre Begründung beenden soll, und dies ist das besondere Ziel dieses Werkes.

Meine Auffassung der sozialen Vorgänge will dieser Wissenschaft nicht die gleiche Vollkommenheit wie den vorerwähnten Wissenschaften verschaffen, aber sie sollen dieser letzten Klasse von Kenntnissen den positiven Charakter jener aufdrücken, und erst wenn unser ganzes Wissen gleichartig geworden ist, wird die Philosophie ihre positive Natur erreicht haben. Sie hat sich dann nur noch in unbeschränkter Weise fortzuentwickeln und an die Stelle jener beiden Philosophien zu treten, welche dann bei unsern Nachkommen nur noch eine historische Geltung haben werden.

Indem ich so das besondere Ziel dieses Werkes dargelegt, kann man leicht das allgemeine Ziel desselben verstehen, welches es zu einem Werke

über die positive Philosophie macht und nicht bloß zu einer Abhandlung über die Soziologie. Da aber in der Tat die Soziologie das System der Wissenschaften zur Vollständigkeit bringt, so wird es möglich, ja notwendig, die bereits erreichten Kenntnisse nochmals durchzugehen, um sie nebeneinander zu stellen und als eben so viele, aus einem Stamm entsprossene Zweige darzulegen, anstatt sie noch fortwährend in vereinzelter Weise zu behandeln. Dabei handelt es sich nicht um eine Reihe besonderer Abhandlungen über jeden Zweig der Philosophie; vielmehr verlangt das Werk, um verstanden zu werden, daß eine Reihe von Studien derjenigen Wissenschaften vorausgehe, welche dabei in Betracht kommen; mit einem Wort, ich biete ein Werk über die positive Philosophie und nicht ein Werk über die positiven Wissenschaften.

Um die Ideen in bezug auf das zweifache Ziel dieses Werkes zusammenzufassen, muß ich bemerken, daß die beiden Gegenstände, der besondere und der allgemeine, untrennbar sind. Denn es würde einerseits ein Werk über positive Philosophie ohne die Begründung der Gesellschaftswissenschaft nicht verstanden werden, weil ohne dem ihre Begriffe nicht den Charakter der Allgemeinheit haben würden, welche doch deren wichtigste Eigenschaft ausmacht, und anderseits, wie könnte man mit Sicherheit in dem positiven Studium der gesellschaftlichen Vorgänge vorschreiten, bevor der Geist nicht zuerst mit den positiven Methoden vertraut geworden und außerdem mit der Kenntnis der früheren Wissenschaften ausgerüstet ist, welche sämtlich mehr oder weniger die gesellschaftlichen Tatsachen beeinflussen.

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß ich noch einige Betrachtungen über diese Allgemeinheit der besonderen Wissenschaften beifügen, da voreilige Leser dieselbe leicht als das ansehen könnten, worauf mein Werk gerichtet ist.

Im anfänglichen Zustand der Kenntnisse gab es noch keine regelrechte Teilung der wissenschaftlichen Arbeiten; alle Wissenschaften wurden von denselben Männern betrieben. In dem Maße, als verschiedene Arten der Auffassung sich entwickelten, trennte sich dann jeder Zweig der wissenschaftlichen Erkenntnis allmählich vom gemeinsamen Stamme, wenn er so weit angewachsen war, um eine abgesonderte Pflege zu gestatten. Dieser Verteilung der verschiedenen Weisen der Untersuchung unter verschiedene Klassen von Gelehrten verdanken wir die gegenwärtig so bedeutende Entwicklung jeder besonderen Klasse des menschlichen Wissens; kurz die Teilung der geistigen Arbeit gehört zu den Bedingungen der positiven Philosophie. Indes fühlt man sich trotzdem, daß man die wunderbaren Erfolge dieser Teilung anerkennt, doch von den Unzuträglichkeiten, welche sie herbeiführt, jetzt betroffen. Man kann jedoch den verderblichsten Wir-

kungen einer übertriebenen Absonderung entgehen, ohne den belebenden Einfluß zu schmälern, welcher aus der Trennung der Untersuchungen hervorgeht, und man muß deshalb beizeiten dem Übel abhelfen, bevor es zu groß wird. Dies ist unzweifelhaft die schwache Stelle, an welcher die Anhänger der theologischen und metaphysischen Philosophie die positive Philosophie noch angreifen können.

Das wahre Mittel gegen den verderblichen Einfluß, welcher scheinbar die geistige Zukunft bedroht, kann nicht darin bestehen, daß man auf die alte Vermengung der Arbeiten zurückgeht, denn die wäre nur ein Rückschritt des menschlichen Geistes; vielmehr liegt dieses Mittel in der Vervollkommnung der Arbeitsteilung, indem man das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten ebenfalls zu einer besonderen Spezialität macht. Wir brauchen eine neue Klasse von Gelehrten mit einer entsprechenden Erziehung, welche sich nicht auf die Pflege einer besonderen Wissenschaft beschränkt, sondern die Eigentümlichkeit einer jeden nur betrachtet, um ihre Beziehungen und Verknüpfungen zu entdecken und womöglich alle ihre Prinzipien auf die geringste Zahl zurückzubringen. Gleichzeitig müssen die übrigen Gelehrten, welche sich den besonderen Wissenschaften zuwenden wollen, vorher durch eine auf das Ganze der positiven Kenntnisse gerichtete Vorbereitung befähigt werden, von dem Licht Nutzen zu ziehen, welches jene, dem Studium des allgemeinen sich zuwendenden Gelehrten verbreiten.

Sobald diese beiden Bedingungen erfüllt sein werden, kann die Arbeitsteilung in bezug auf die Wissenschaften ohne Gefahr so weit getrieben werden, als die Entwicklung der verschiedenen Zweige des Wissens es erfordert. Sobald eine bestimmte Klasse von Gelehrten, von allen anderen kontrolliert, zur Aufgabe hat, jede neue Entdeckung mit der allgemeinen Lehre zu verknüpfen, ist nicht mehr zu fürchten, daß eine, den Einzelheiten zu sehr zugewendete Richtung die Rücksichtnahme auf das Allgemeine behindert; kurz, wenn diese neue Organisation der gelehrten Welt in dieser Weise begründet sein wird, braucht sie sich nur weiter zu entwickeln, ohne dabei irgendwie ihren Charakter zu verändern.

Wenn auf diese Weise das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten eine besondere Abteilung innerhalb der großen geistigen Arbeit bilden wird, so ist dies nur die Ausdehnung des Prinzips der Arbeitsteilung, was bisher die besondere Wissenschaft voneinander getrennt hat. Solange die besonderen positiven Wissenschaften noch wenig entwickelt waren, hatten ihre Beziehungen untereinander noch nicht die Wichtigkeit, um Raum für eine besondere Klasse von Arbeiten zu bieten. Jetzt hat dagegen jede besondere Wissenschaft eine solche Ausdehnung erlangt, daß diese neue Ordnung der Studien durchaus notwendig geworden ist, um den Zusammenhang der menschlichen Kenntnisse zu erhalten, und dies

ist der Zweck der positiven Philosophie innerhalb des allgemeinen Systems der Wissenschaften.

Ich werde nun die Vorteile dieser Aufgabe für den geistigen Fortschritt darzulegen haben. Ich beschränke mich hierbei auf die Andeutung der vier nachstehenden Eigentümlichkeiten:

Erstens gewährt uns das Studium der positiven Philosophie das einzige vernünftige Mittel, um die logischen Gesetze des menschlichen Wissens evident zu machen. Um mich deutlicher auszudrücken, möchte ich an einen Gedanken Blainvilles erinnern, den er in der Einleitung zu seinen allgemeinen Prinzipien der vergleichenden Anatomie entwickelt hat. Danach kann jedes tätige Wesen vom statischen und vom dynamischen Gesichtspunkt aus studiert werden, d. h. als fähig zu handeln und als wirklich handelnd.

Wendet man diesen Satz auf die Betrachtung der wissenschaftlichen Tätigkeiten an, so besteht nach dem statischen Gesichtspunkt ein solches Studium in der Feststellung ihrer organischen Bedingungen. In dieser Weise bildet es einen Teil der Anatomie und der Physiologie. Nach dem dynamischen Gesichtspunkt kommt es bloß darauf an, den Gang des menschlichen Geistes während seiner Tätigkeit zu beobachten, indem man die Wege prüft, auf welchen er seine besonderen Kenntnisse erlangt; kurz man hat alle wissenschaftlichen Lehren als ebensoviele logische Tatsachen zu nehmen, denn nur durch die gründliche Beobachtung dieser Tatsachen kann man zur Erkenntnis der logischen Gesetze gelangen.

Auf diesen zwei Wegen, von denen jeder den andern ergänzt, kann man zu Begriffen über die geistigen Vorgänge gelangen. Hieraus erhellt, daß für jene trügerische Seelenlehre, die letzte Umgestaltung der Theologie, kein Raum vorhanden ist, da sie sich weder um das physiologische Studium der geistigen Organe noch um die Beobachtung der vernünftigen Verfahrungsweisen, welche die wissenschaftlichen Untersuchungen leiten, kümmerte und meinte, die Gesetze des menschlichen Geistes dadurch entdecken zu können, daß sie dieselben an und für sich studierte, d. h. ohne Rücksicht auf deren Ursachen und Folgen.

Die positive Philosophie hat seit Bacon ein so großes Übergewicht erlangt, daß die mit dem Studium des menschlichen Geistes beschäftigten Metaphysiker den Verfall ihrer vermeintlichen Wissenschaft nur dadurch haben aufhalten können, daß sie dieselbe ebenfalls als auf die Beobachtung begründet hinstellten. Zu dem Ende haben sie versucht, zwei Arten von Beobachtung zu unterscheiden, eine äußere und eine innere; letztere soll allein für das Studium der geistigen Vorgänge bestimmt sein. Ich mag dieses Sophisma hier nicht näher prüfen; ich will nur zeigen, daß diese angebliche Beobachtung des Geistes durch sich selbst eine reine Täuschung ist.

Noch vor kurzem meinte man das Sehen dadurch erklärt zu haben, daß die leuchtende Tätigkeit der Körper auf der Netzhaut des Auges Bilder bewirke, welche die Gestalten und Farben der äußeren Gegenstände wiedergeben. Die Physiologen haben indes mit Recht entgegnet, daß, wenn dies gleichsam von leuchtenden Eindrücken hervorgebrachte Bilder wären, dann noch ein zweites Auge nötig wäre, um diese Bilder sehen zu können. Gilt nicht dasselbe auch für den vorliegenden Fall, nämlich für die Selbsterkenntnis?

In der Tat kann der menschliche Geist infolge einer unüberwindlichen Notwendigkeit alle anderen Vorgänge beobachten, nur seine eigenen nicht; denn durch wen sollte die Beobachtung geschehen? In bezug auf die moralischen Vorgänge begreift sich wohl, daß der Mensch sich selbst betreffs seiner Leidenschaften beobachten kann, und zwar aus dem anatomischen Grund, daß die Organe, welche der Sitz der Leidenschaften sind, von den Organen getrennt sind, welche den beobachteten Verrichtungen dienen. Indes bleibt das beste Mittel für die Beobachtung der Leidenschaften doch deren äußerliche Beobachtung; denn der Zustand jeder stärkeren Leidenschaft, also derjenige, dessen Beobachtung der wichtigste ist, verträgt sich mit dem beobachtenden Zustande nicht; ja offenbar unmöglich ist eine solche Beobachtung für die geistigen Vorgänge während deren Dauer. Der einzelne kann sich während seines Denkens nicht in zwei Persönlichkeiten teilen, von denen die eine nachdenkt, während die andere dies Nachdenken beobachtet. Da das beobachtete Organ in diesem Falle mit dem beobachtenden Organ dasselbe ist, wie könnte da eine Beobachtung statthaben? Diese vermeintliche psychologische Methode ist daher schon ihrem Prinzip nach eine nichtige. Auch führt sie zu Vornahmen, welche einander widersprechen. Einerseits soll man bei ihr jede äußere Empfindung von sich abhalten, ja man muß sich von aller geistigen Anstrengung freihalten; denn was sollte selbst bei der Beschäftigung mit einem einfachen Rechenexempel aus der inneren Selbstbeobachtung werden? Wäre aber dieser Zustand eines völligen geistigen Schlafes erreicht, so soll man sich dann anderseits mit der Beobachtung der Vorgänge befassen, welche in der eigenen Seele geschehen, während doch dann in ihr nichts vorgeht. Unsere Enkel werden unzweifelhaft noch erleben, wie solche Anforderungen in den Lustspielen benutzt werden.

Die Folgen entsprechen auch diesen Anforderungen. Seit zweitausend Jahren betreiben die Metaphysiker in dieser Weise die Psychologie, und noch haben sie sich über keinen Satz derselben vereinigen können; ja sie sind gegenwärtig in eine Anzahl von Schulen zersplittert, welche in fortwährendem Streit über die ersten Elemente ihrer Lehre befangen sind. Diese vermeintliche innere Selbstbeobachtung erzeugt beinahe ebenso viele verschiedene

Meinungen, als Menschen da sind, die sich mit ihr beschäftigen. Diese Psychologen können auch nicht eine einzige Entdeckung nennen, welche man ihrer Methode verdankte. Ihre Arbeiten dienten zur Aufrechterhaltung der geistigen Tätigkeit in einer Zeit, wo ihr jede andere Nahrung fehlte, aber alles, was in ihren Schriften nicht aus neuen Namen besteht, die für Begründungen gelten sollen, ist nur durch Beobachtung über den Gang des menschlichen Geistes erlangt worden. Diese auf die logische Wissenschaft bezüglichen Betrachtungen werden noch überzeugender, wenn man sie auf die logische Kunst überträgt.

Wenn es sich in der Tat darum handelt, nicht bloß die Natur der positiven Methode zu kennen, sondern auch Gebrauch von ihr machen zu können, so muß man die großen Anwendungen studieren, welche der menschliche Geist von ihr gemacht hat; denn nur durch die Prüfung der Wissenschaften kann man dies erreichen. Das Studium der Methode läßt sich nicht von dem der Untersuchungen trennen, wo sie zur Anwendung gekommen ist. Nur weil unsere Psychologen diese wesentliche Tatsache übersehen haben, haben sie ihre Träumereien für eine Wissenschaft halten können und gemeint, die positive Methode zu verstehen, weil sie die Anweisungen Bacos oder die Meditationen Descartes' gelesen haben.

Ich weiß nicht, ob es später möglich sein wird, eine Lehre über die Methode a priori und unabhängig von dem philosophischen Studium der Wissenschaften aufzustellen, aber jedenfalls ist dies gegenwärtig nicht möglich, weil man die Kenntnisse der großen logischen Vorgänge noch nicht von ihrem tatsächlichen Gebrauch trennen kann. Sollte man später dahin gelangen, so wird dies doch nur vermittelst des Studiums der Anwendungen möglich sein, welche bei den wissenschaftlichen Verfahren davon gemacht worden sind, indem man sich ein gutes System von den geistigen Gewohnheiten bildet, was ja das wesentliche Ziel bei dem Studium der Methode ist. Eine zweite Folge der positiven Philosophie wird sein, daß sie bei der Umgestaltung unseres Erziehungssystems den Vorsitz führen wird.

Einsichtige Personen erkennen auch in der Tat einstimmig an, daß an Stelle unserer theologischen, metaphysischen und gelehrten Erziehung eine positive Erziehung treten muß, welche mit dem Geist unserer Zeit übereinstimmt und den Bedürfnissen der modernen Zivilisation entspricht. Indes hat man trotz der geschehenen zweckmäßigen Versuche eine Reform der Erziehung überhaupt noch nicht erreichen können, da die bestehende Isolierung des Studiums der Wissenschaften auch die Art, wie sie bei dem Unterricht vorgetragen werden, beeinflußt. Um gegenwärtig die wichtigsten Gebiete zu studieren, muß dies bis zu denselben Einzelheiten hinab geschehen, als wenn man ein Astronom oder Chemiker werden wollte,

obgleich dies doch beinahe unmöglich ist. Eine solche Weise zu verfahren ist im Sinne der allgemeinen Erziehung unmöglich, die doch ein Ganzes von positiven Begriffen für alle die großen Klassen von Vorgängen verlangt. Ein solches Ganzes in einem mehr oder weniger ausgedehnten Grade muß selbst für die große Masse die Grundlage aller menschlichen Überlegungen werden und den allgemeinen Geist unserer Nachkommen begründen.

Zu dem Behufe müssen die einzelnen Wissenschaften als die verschiedenen Zweige eines gemeinsamen Stammes geboten und in ihren Methoden und Ergebnissen vereinfacht werden. Nur so kann der wissenschaftliche Unterricht die Grundlage der allgemeinen Erziehung werden, an welche sich dann das Studium der besonderen Gebiete in Übereinstimmung mit den verschiedenen Unterrichtsweisen anschließen wird, welche der allgemeinen Erziehung nachfolgen sollen.

Das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten hat indes nicht bloß die Erziehung umzugestalten, sondern soll auch den Fortschritt der besonderen Wissenschaften fördern, und hierin besteht die dritte Eigentümlichkeit der positiven Philosophie. Unsere Einteilung der besonderen Wissenschaften ist in der Tat zwar nicht willkürlich, wie man mitunter meint, aber doch künstlich gemacht. Der Gegenstand aller dieser Untersuchungen ist in Wahrheit nur einer; die Teilung geschieht nur, um die Schwierigkeiten zu vereinzeln und sie damit besser lösen zu können. Daraus ergibt sich, daß, im Gegensatz zu unseren Einteilungen in Klassen, wichtige Fragen, welche eine größere Verbindung verschiedener besonderer Gesichtspunkte erfordern, bei der gegenwärtigen Verfassung der Gelehrtenwelt nicht leicht statthaben können. Als Beispiel kann ich aus der Vergangenheit des Descartes Begründung der analytischen Geometrie anführen. Diese Entdeckung hat die ganze Gestalt der mathematischen Wissenschaft umgewandelt und ist doch nur das Ergebnis einer zwischen zwei Wissenschaften eingeführten Annäherung, die bis dahin voneinander getrennt behandelt wurden.

Als vierte und letzte Eigentümlichkeit der positiven Philosophie kann endlich gelten, daß sie als die alleinige feste Grundlage für die Umgestaltung der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden kann. Einige Bemerkungen werden genügen, um eine solche, auf den ersten Blick etwas anspruchsvolle Behauptung zu rechtfertigen.

Die große politische Erschütterung der Gesellschaft kommt von der geistigen Anarchie. Unser schwerstes Leiden liegt in den tiefgreifenden Gegensätzen von Ansichten, obgleich deren Festigkeit die erste Bedingung aller gesellschaftlichen Ordnung ist. Solange die Meinungen der einzelnen nicht an einer größeren Zahl von Gedanken festhalten, welche allein eine

gemeinsame Gesellschaftswissenschaft begründen können, wird der Zustand der Nationen ein revolutionärer bleiben und nur als eine vorläufige Einrichtung gelten können. Sobald dagegen die Geister zu einer Gemeinsamkeit der Prinzipien sich vereinen werden, müssen sich auch die entsprechenden Einrichtungen ohne schwere Erschütterungen ergeben. Hierauf wird sich also die Aufmerksamkeit aller derer zu richten haben, welche die Wichtigkeit eines normalen Zustandes der Dinge erkennen.

Es ist ziemlich leicht, die gesellschaftlichen Zustände zu schildern und daraus die Mittel für deren Umänderung abzuleiten. Die gegenwärtige Verwirrung der Geister kommt von der gleichzeitigen Benutzung dreier miteinander unverträglicher Philosophien, nämlich der theologischen, der metaphysischen und der positiven Philosophie. Sobald eine dieser Philosophien das volle Übergewicht erhielte, würde es auch eine feste gesellschaftliche Ordnung geben.

Das gleichzeitige Bestehen dieser drei entgegengesetzten Philosophien hindert durchaus jede Vereinigung über irgendeine wesentliche Frage. Man muß daher wissen, welche von diesen drei Philosophien der Natur der Sache nach gelten soll. Nun ist es aber unzweifelhaft, daß zu dieser Herrschaft die positive Philosophie berufen ist. Seit einer Reihe von Jahrhunderten hat sie stetige Fortschritte gemacht, während ihre beiden Gegnerinnen in Verfall geraten sind. Die theologische und metaphysische Philosophie streiten sich um die Aufgabe, die Gesellschaft neuzugestalten; die positive Philosophie hat sich in diesen Streit bisher nur eingemischt, um an beiden Kritik zu üben; setzen wir sie doch nun endlich in den Stand, eine tätige Rolle zu spielen. Wir haben das weitgreifende geistige Unternehmen zu Ende zu bringen, was Baco, Descartes und Galilei begonnen haben, und die revolutionären Erschütterungen werden beseitigt sein.

Der Art sind die vier Gesichtspunkte, aus denen ich geglaubt habe, den Einfluß dieser Philosophie darlegen zu sollen, um die Definition zu vervollständigen, die ich von derselben gegeben habe. Doch möchte ich, ehe ich diesen Gegenstand verlasse, auf eine letzte Erwägung aufmerksam machen, um jeder irrtümlichen Meinung über die Natur dieses Werkes zuvorzukommen. Indem ich als das Ziel dieser Philosophie hingestellt habe, das Ganze der bisher gewonnenen Kenntnisse in bezug auf die verschiedenen Klassen von Vorgängen in eine gleichzeitige Lehre zusammenzufassen, bin ich doch weit entfernt, diese Vorgänge als die verschiedenen Wirkungen eines einzigen Prinzips anzusehen; vielmehr halte ich alle Unternehmen für verfehlt, welche aus einem einzigen Gesetz alle gesamten Vorgänge ableiten wollen, selbst wenn solche Versuche von den berufensten Geistern ausgehen sollten. Der menschliche Geist dürfte zu schwach und

das Weltall zu verwickelt sein, als daß wir jemals eine solche Vollkommenheit des Wissens erreichen könnten. Wäre es möglich, dahin zu kommen, so könnte es, meines Erachtens, nur durch eine Anknüpfung aller Vorgänge an das Gesetz der Gravitation geschehen, welches das allgemeinste von allen Gesetzen ist, die wir kennen.

Es wird wohl keiner weiteren Anführungen bedürfen, um den Leser zu überzeugen, daß der Zweck meines Werkes keineswegs dahin geht, alle Vorgänge als identisch, unbeschadet des Wechsels jeglicher Nebenumstände, darzulegen. Allerdings würde die positive Philosophie vollkommener sein, wenn dies sich so verhalten könnte; aber diese Bedingung ist weder für deren Entwicklung noch für die Verwirklichung ihrer Folgen notwendig. Die Einheit ist nur für die Methode unerläßlich, dagegen braucht die Lehre nicht *eine* zu sein; es genügt, wenn sie gleichartig ist, und ich werde daher von diesem doppelten Gesichtspunkte aus, d. h. von der Einheit der Methode und von der Gleichartigkeit der Lehren in diesem Werke die verschiedenen Klassen der positiven Lehren in Betracht ziehen.

John Stuart Mill

1806—1873

Was das Nützlichkeits-Prinzip ist

Von John Stuart Mill*)

Nur beiläufig verdient eine Bemerkung die auf barer Unwissenheit beruhende Voraussetzung, als ob diejenigen, welche für die Nützlichkeit als für den Maßstab von Recht und Unrecht, eintreten, dies Wort nur in jenem beschränkten Sinne gebrauchten, wie es eben nur in der Umgangssprache üblich ist, welche den Nutzen dem Vergnügen entgegensetzt. Ich muß hier die philosophischen Gegner des Nützlichkeitsprinzips um Entschuldigung bitten, damit es auch nicht einen Augenblick scheine, als verwechsele ich sie mit denen, welche eines so absurden Mißverständnisses fähig sind. Daß dies Mißverständnis überhaupt möglich ist, scheint um so auffälliger, als gerade die gegenteilige Anklage, daß alles nur auf das Vergnügen bezogen werde, und sogar auf das Vergnügen in seiner gröbsten Form, eine andere allgemeine Beschuldigung gegen die Nützlichkeitstheorie ist, und als — wie ein geistvoller Schriftsteller beißend bemerkt hat — dieselbe Gattung von Personen, ja oft sogar ein und dieselben Personen, die Theorie als „in unpraktischer Weise trocken verklagen, wenn das Wort Nutzen dem Worte Vergnügen vorangeschickt wird, und als in zu praktischer Weise lustdienerisch, wenn das Wort Vergnügen dem Worte Nutzen voransteht". Diejenigen, welchen der Gegenstand nicht unbekannt ist, wissen, daß alle Schriftsteller, von Epikur bis auf Bentham, welche die Nützlichkeitstheorie verfochten, darunter nicht etwas verstanden, was dem Vergnügen entgegengesetzt ist, sondern das Vergnügen selber, verbunden mit dem Befreitsein von allem Leid, und daß sie, anstatt das Nützliche dem Angenehmen oder dem Gefälligen entgegenzusetzen, immer erklärt haben, daß unter dem Nützlichen außer anderen Dingen eben auch diese verstanden seien. Gleichwohl verfällt die große Menge — inbegriffen die Menge der Schriftsteller, und zwar nicht nur die, welche in Zeitungen und Zeitschriften auftreten, sondern auch diejenigen, welche der Welt Bücher von Gewicht und voll Ansprüchen schenken — immer wieder in dies seichte Mißverständnis. Haben sie einmal das Wort

*) Vgl. Deussen, S. 366—376.

utilitarisch aufgefaßt, so drücken sie, weil sie abgesehen vom Klange des Wortes sonst nichts darüber wissen, durch dasselbe in der Regel die Verwerfung oder Vernachlässigung des Vergnügens in einigen seiner Formen aus, nämlich des Schönen, des Gefälligen oder des Vergnüglichen. Auch findet dieser aus Unwissenheit entspringende Mißbrauch des Wortes keineswegs nur im Sinne des Tadels statt, sondern gelegentlich auch im empfehlenden, gleich als ob es das Erhabensein über die Frivolität und die bloßen Vergnügungen des Augenblicks in sich schließe. Und dieser verkehrte Gebrauch ist der einzige, in welchem das Wort allgemein bekannt ist, und der einzige, aus welchem die neue Generation ihre Kenntnis vom Sinne desselben schöpft. Diejenigen, welche das Wort eingeführt, dann aber durch Jahre unterlassen haben, dasselbe im Sinne einer unterscheidenden Bezeichnung zu gebrauchen, mögen sich wohl berufen fühlen, es wieder aufzunehmen, wenn sie hoffen können, auf diese Weise zur Rettung desselben vor der äußersten Entwürdigung etwas beizutragen*).

Die Lehre, welche als die Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der größten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, daß Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist das Vergnügen und die Abwesenheit des Leidens verstanden, unter Unglückseligkeit das Leid und die Abwesenheit des Vergnügens. Um eine klare Einsicht in das Wesen der moralischen Richtschnur zu geben, welche durch diese Theorie aufgestellt wird, bedarf es noch einer viel weitläufigeren Auseinandersetzung: insbesondere, welche Dinge die Theorie unter den Begriffen Leid und Vergnügen begreift, und bis zu welchem Grade dies noch eine offene Frage bleibt. Aber diese ergänzenden Erläuterungen haben weiter keinen Einfluß auf die Lebenstheorie, auf welche sich diese Moraltheorie gründet, und die dahin lautet, daß *Vergnügen und Freisinn von Leid die einzigen Dinge bleiben, welche als Endzweck wünschenswert sind*, daß alle wünschenswerten Dinge (welche in der Darstellung der Nützlichkeitstheorie

*) Der Verfasser dieses Essai's hat Grund zu glauben, daß er der Erste war, welcher das Wort *utilitarisch* (utilitarian) gebraucht hat. Er hat es nicht erfunden, sondern aus *Golt's* Annals of the Parish (Chronik des Pfarrsprengels), wo dasselbe gelegentlich vorkommt, entlehnt. Nachdem er es durch mehrere Jahre als unterscheidende Bezeichnung gebraucht, haben er selbst und andere es wieder fallen lassen aus einer wachsenden Abneigung gegen alles, was einem Abzeichen oder Losungsworte sektiererischer Unterscheidung ähnlich sieht. Aber als Bezeichnung für eine einzelne Meinung, nicht für eine Reihe von Meinungen — um nämlich im allgemeinen die Anerkennung des Nützlichkeits-Prinzips als einer Richtschnur, nicht aber eine besondere Art der Anwendung derselben zu bezeichnen — entspricht das Wort einem Bedürfnis der Sprache und gewährt in vielen Fällen ein passendes Mittel, ermüdende Umschreibungen zu vermeiden.

nicht weniger zahlreich sind als in jeder anderen) entweder wünschenswert sind um des Vergnügens willen, welches an ihnen haftet, oder als Mittel zur Förderung des Vergnügens und zur Verhinderung des Leides.

Nun erregt aber eine solche Lebenstheorie in vielen Menschen, und unter diesen auch in manchen der nach Denkart und Gesinnung schätzenswertesten, eine eingewurzelte Abneigung. Die Unterstellung, daß das Leben (wie sie sich ausdrücken) keinen höheren Endzweck habe als das Vergnügen, keinen besseren und edleren Gegenstand des Wünschens und Strebens, bezeichnen sie als im höchsten Grade niedrig und am Staube haftend, als eine Lehre, würdig der Schweine, mit denen ja schon in sehr früher Zeit die Jünger Epikurs mit Verachtung verglichen wurden; und auch moderne Schildhalter der Lehre werden gelegentlich zum Gegenstand gleich höflicher Vergleichungen gemacht von Seite ihrer deutschen, französischen und englischen Angreifer.

Auf solche Angriffe haben die Epikurer geantwortet, daß nicht sie, sondern ihre Ankläger diejenigen sind, welche die menschliche Natur in so entwürdigender Beleuchtung zeigen, sintemal die Anklage voraussetzt, daß menschliche Wesen keiner anderen Vergnügungen fähig seien als derjenigen, welcher die Schweine fähig sind. Wäre diese Voraussetzung richtig, so könnte die Beschuldigung allerdings nicht widerlegt werden, würde damit aber auch aufhören ein Vorwurf zu sein; denn wenn die Quellen des Vergnügens genau dieselben wären für menschliche Wesen und für Schweine, so müßte die Lebensregel, welche für die einen gut genug ist, es auch für die anderen sein. Die Vergleichung des epikureischen Lebens mit dem des Viehes wird als herabwürdigend empfunden, gerade weil Vergnügungen, wie das Vieh sie kennt, den Vorstellungen eines menschlichen Wesens von Glückseligkeit kein Genüge tun. Menschliche Wesen besitzen Fähigkeiten, welche über tierische Gelüste hinausgehen, und sind sie sich derselben erst einmal bewußt geworden, so vermögen sie die Glückseligkeit in nichts mehr zu erblicken, was nicht ihre volle Befriedigung enthält. Ich bin in der Tat nicht der Ansicht, als hätten die Epikurer in der Ausführung ihres Schemas der Ableitungen aus dem utilitarischen Prinzip durchaus keinen Fehler begangen. Um dies in genügender Weise zu tun, müssen zahlreiche stoische sowohl als christliche Elemente beigemischt werden. Es ist aber keine epikureische Lebenstheorie bekannt, welche nicht den Vergnügungen des Verstandes, der Gefühle und der Einbildungskraft wie der sittlichen Gesinnung einen weit höheren Wert beilegt, als denen der Sinne allein. Gleichwohl muß zugegeben werden, daß utilitarische Schriftsteller im allgemeinen den Vorzug der geistigen vor den sinnlichen Vergnügungen hauptsächlich in die größere Dauerhaftigkeit, Ungefährlichkeit, Wohlfeilheit u. dgl. der ersteren gelegt haben, das heißt

nicht sowohl in deren innere Wesenheit als vielmehr in die mit ihnen verbundenen Vorteile. Und in all diesen Punkten haben die Utilitarier ihre Sache vollkommen bewiesen; aber sie hätten sich auch an den anderen und, wie man ihn nennen kann, höheren Standpunkt halten können, ohne sich selbst untreu zu werden.

Recht wohl verträgt sich mit dem Prinzip der Nützlichkeit die Anerkennung der Tatsache, daß einige Arten des Vergnügens wünschenswerter und wertvoller sind als andere. Es wäre aber auch ungereimt vorauszusetzen, daß, während bei der Abschätzung aller anderen Dinge die Qualität ebensowohl in Betracht kommt als die Quantität, die Wertbestimmung des Vergnügens von der Quantität allein abhängig sei.

Wenn man mich nun fragt, was ich mir unter einem Unterschied in der Qualität der Vergnügungen denke, oder was das eine Vergnügen wertvoller macht als ein anderes, und zwar eben nur als Vergnügen betrachtet, abgesehen von seinem höheren Belauf in der Quantität, — so ergibt sich nur eine mögliche Antwort.

Wenn von zwei Vergnügungen das eine derart ist, daß alle, oder nahezu alle, welche durch Erfahrung die Kenntnis beider haben, demselben einen entschiedenen Vorzug geben, und zwar ohne Rücksicht auf irgendein Gefühl moralischer Verpflichtung, dasselbe vorziehen zu sollen, so ist dieses das wünschenswertere Vergnügen. Wird von beiden eines von denjenigen, welche mit beiden hinlänglich bekannt sind, insoweit über das andere gesetzt, daß sie es demselben vorziehen, selbst wenn sie auch wissen, daß es mit einem höheren Belaufe von Mißbehagen verbunden ist, und daß sie dasselbe auch nicht gegen die größte Quantität des anderen Vergnügens, deren ihre Natur fähig ist, vertauschen möchten, so sind wir berechtigt, dem vorgezogenen Vergnügen eine Überlegenheit in der Qualität zuzuschreiben, welche die Quantität so weit überwiegt, um sie vergleichungsweise als etwas Geringfügiges erscheinen zu lassen.

Nun ist es aber eine unzweifelhafte Tatsache, daß diejenigen, welche mit zwei Vergnügungen in gleicher Weise bekannt und gleich fähig sind, dieselben zu schätzen und zu genießen, einen sehr entschiedenen Vorzug derjenigen Art des Seins geben, welche ihre höheren Fähigkeiten in Anspruch nimmt. Wenig menschliche Wesen würden einwilligen, sich in eines der niederen Tiere verwandeln zu lassen gegen die Zusicherung des vollsten Genusses tierischer Vergnügungen; kein intelligentes menschliches Wesen würde einwilligen, ein Tor zu werden; keine unterrichtete Person möchte unwissend sein, keine Person von Gefühl und Gewissen selbstsüchtig und niedrig denkend, — selbst wenn sie überzeugt wären, daß der Tor, der Unwissende, der Niederträchtige mit seinem Lose zufriedener sei als sie mit dem ihrigen. Sie würden auf das, was sie mehr besitzen als jener, auch

nicht gegen die vollständigste Befriedigung aller Begierden verzichten, die sie mit ihm gemein haben. Kommt jemals in ihnen die Vorstellung auf, daß sie es doch möchten, so geschieht dies nur in Fällen so extremen Unglücks, daß sie, um diesem zu entgehen, ihr Los fast gegen jedes andere vertauschen würden, so wenig wünschenswert dasselbe auch in ihren eigenen Augen erschiene. Ein Wesen von höheren Fähigkeiten verlangt mehr zu seiner Glückseligkeit, ist wahrscheinlich eines schärferen Leidens fähig und ist demselben gewiß an zahlreicheren Stellen ausgesetzt als irgendein Wesen anderer Gattung, kann aber, trotz dieser Fährlichkeiten, niemals wirklich wünschen, zu dem hinabzusinken, was von ihm als eine niedrigere Stufe der Existenz erkannt wird. Wir haben die Wahl, welche Erklärung wir diesem Widerstreben geben wollen: wir können sie im Stolze finden, — eine Bezeichnung, die unterschiedlos einigen der schätzenswertesten, wie einigen der wenigst schätzbaren Gefühle, deren die Menschen fähig sind, beigelegt wird; wir können sie in der Liebe zur Freiheit und persönlichen Unabhängigkeit suchen, an welche die Stoiker am liebsten appellierten, um jenes Widerstreben in kräftigster Weise hervorzurufen, — ebenso in der Liebe zur Macht oder zur Aufregung, welche in der Tat beide in dies Widerstreben übergehen und zu ihm beitragen; aber am passendsten dient das Wort zur Bezeichnung eines Gefühls von Würde, welches alle menschlichen Wesen in einer oder der anderen Form besitzen, und zwar in einem gewissen, wenn auch eben nicht im genauen Verhältnis zu ihren höheren Fähigkeiten, und welches einen so wesentlichen Teil der Glückseligkeit derjenigen ausmacht, in denen es große Stärke besitzt, das nichts, was zu ihm in einen Gegensatz tritt, anders als nur vorübergehend einen Gegenstand ihrer Wünsche abgeben kann. Wer voraussetzt, daß diese Bevorzugung auf Kosten der Glückseligkeit stattfinde, daß das höhere Wesen unter sonst ziemlich gleichen Umständen nicht glücklicher sei als das niedere, — der vermischt zwei sehr verschiedene Begriffe, den der Glückseligkeit und den der Befriedigung. Es ist zweifellos, daß dasjenige Wesen, dessen Genußfähigkeit eine geringe ist, die meisten Chancen einer vollständigen Befriedigung derselben besitzt, — und ein hochbegabtes Wesen wird immer fühlen, daß jede Glückseligkeit, die es als Ziel ins Auge fassen kann, so wie die Welt nun einmal ist, unvollkommen bleibt. Aber er kann lernen, ihre Unvollkommenheiten zu ertragen, sofern dieselben überhaupt erträglich sind, und sie werden ihn nicht bewegen können, dasjenige Wesen zu beneiden, welches sich dieser Unvollkommenheiten in der Tat nicht bewußt ist, aber nur aus dem Grunde, weil es überhaupt das Gute nicht zu fühlen befähigt ist, welches durch diese Unvollkommenheiten beschränkt wird. Es ist besser, ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein als ein unbefriedigtes Schwein, — besser,

ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Tor. Und wenn der Tor oder das Schwein anderer Meinung ist, so rührt dies eben daher, daß beide die Frage nur von ihrer eigenen Seite kennen; der andere der in Vergleich kommenden Teile kennt aber beide Seiten.

Man kann hier einwenden, daß viele, welche höherer Vergnügen fähig sind, gelegentlich unter dem Einflusse der Versuchung denselben die niederen vorziehen. Aber dies ist mit einer vollen Würdigung der inneren Vorzüglichkeit der höheren recht wohl verträglich. Menschen entscheiden sich oft aus Charakterschwäche für die Wahl eines näherliegenden Gutes, obgleich sie wissen, daß es das weniger schätzbare ist; und dies geschieht ebensowohl, wenn die Wahl zwischen zwei körperlichen Vergnügen, als wenn sie zwischen körperlichen und geistigen stattfindet. Sie geben sich zum Schaden ihrer Gesundheit sinnlichen Genüssen hin, obgleich sie sehr wohl wissen, daß Gesundheit das höhere Gut ist. Desgleichen kann man einwenden, daß viele, welche mit jugendlichem Enthusiasmus für alles Edle beginnen, mit dem Vorschreiten der Jahre in Trägheit und Selbstsucht versinken. Aber ich glaube nicht, daß diejenigen, welche dieser sehr häufigen Wandlung unterliegen, die niedere Art der Vergnügungen der höheren aus freiwilligem Entschlusse vorziehen. Ich glaube, daß sie bereits unfähig zu diesen geworden sind, bevor sie sich noch jenen ausschließlich hingaben. Die Fähigkeit für die edleren Gefühle ist in den meisten Naturen eine sehr zarte Pflanze, die leicht getötet wird, nicht nur durch feindselige Einflüsse, sondern auch durch den bloßen Mangel an Nahrung, und bei den meisten stirbt sie schon früh rasch ab, wenn die Beschäftigungen, zu welchen ihre Lebensstellung sie verpflichtet, und die Gesellschaft, in welche diese sie geworfen hat, der Übung jener höheren Fähigkeit nicht günstig sind. Menschen gehen ihres höheren Strebens ebenso wie ihrer Empfänglichkeit für geistige Genüsse verlustig, weil es ihnen an Zeit und Gelegenheit gebricht, sich denselben zu überlassen, und sie geben sich niederen Vergnügungen hin, nicht als ob sie dieselben mit Überlegung vorzögen, sondern weil sie entweder die ihnen einzig zugänglichen sind, oder die einzigen, zu deren Genusse sie noch fähig geblieben.

Man kann die Frage aufwerfen, ob irgend jemand, der für beide Arten des Vergnügens in gleicher Weise fähig geblieben ist, jemals wissentlich und mit ruhiger Überlegung die niederen vorgezogen hat, obgleich viele zu allen Zeiten bei dem Versuche, beide zu vereinigen, Schiffbruch gelitten haben.

Vor diesem Urteilsspruche der einzig kompetenten Richter kann, denke ich, keine Berufung stattfinden. Wenn die Frage lautet: Welches von zwei Vergnügen ist das wertvollste? oder welche von zwei Arten des Daseins ist dem Gefühle die genehmste, abgesehen von ihren moralischen Attributen

und von ihren Folgen, so muß das Urteil derjenigen, welche die Kenntnis beider besitzen, oder, wenn diese voneinander abweichen, das Urteil der Majorität unter ihnen als entscheidend gelten. Und man darf um so weniger zögern, diese Entscheidung rücksichtlich der Qualität der Vergnügen anzunehmen, da es sogar auch in Hinsicht der Quantität kein anderes Tribunal gibt, an das man sich wenden könnte. Welche anderen Mittel besitzt man, um die Frage zu entscheiden, welche von zwei Leidempfindungen die schärfste oder von zwei Lustempfindungen die stärkste ist, als die allgemeine Abstimmung unter denjenigen, welche mit beiden vertraut sind. Weder die Empfindungen des Leids noch die des Vergnügens sind unter sich gleichartig, und Leid ist immer ungleichartig mit dem Vergnügen. Was anders also kann darüber entscheiden, ob es sich lohnt, ein bestimmtes Vergnügen um den Preis eines bestimmten Leids zu erkaufen, als das Gefühl und das Urteil derjenigen, die hiervon Erfahrungen haben? Wenn nun also dies Gefühl und dies Urteil sich dahin aussprechen, daß Vergnügungen, die aus unseren höheren Fähigkeiten fließen, der Art nach und ohne Rücksicht auf die Frage ihrer Stärke, denjenigen vorzuziehen sind, für welche die tierische Natur, entkleidet der höheren Fähigkeiten, empfänglich ist, so können sie hierin die gleiche Anerkennung beanspruchen.

Ich habe bei diesem Punkte länger verweilt, da er zum völlig richtigen Verständnis der Nützlichkeit oder Glückseligkeit, betrachtet als Richtschnur des menschlichen Verhaltens, unentbehrlich ist. Derselbe ist aber keineswegs eine unerläßliche Bedingung für die Annahme des Nützlichkeits-Maßstabes; denn diesen gibt keineswegs des Handelnden eigene größte Glückseligkeit, sondern der größte Belauf von Glückseligkeit überhaupt ab; und wenn es möglicherweise bezweifelt werden kann, ob ein edler Charakter um seines Edelsinnes willen immer um so unglücklicher sei, so kann doch kein Zweifel darüber herrschen, daß dieser Edelsinn andere glücklicher macht, und daß die Welt als Ganzes dabei unermeßlich gewinnt. Die Nützlichkeitstheorie könnte demnach ihren Endzweck nur durch die allgemeine Pflege des Edelsinns im Menschen erreichen, selbst wenn jeder einzelne nur aus dem Edelsinne anderer Vorteile zöge, und sein eigener Edelsinn, so weit die Glückseligkeit dabei in Betracht kommt, für ihn ein barer Verlust wäre. Aber man darf eine so widersinnige Aufstellung, wie diese letzte, nur aussprechen, um ihre Widerlegung überflüssig zu machen.

Nach der Theorie von der größten Glückseligkeit, wie sie oben erklärt wurde, ist der letzte Endzweck, in Rücksicht auf welchen und um dessen willen alle anderen Dinge wünschenswert sind (gleichviel ob wir unser eigenes Wohl oder das anderer ins Auge fassen): ein Dasein, welches soweit als möglich von Leid frei und so reich als möglich an Genüssen ist, sowohl rücksichtlich der Quantität als der Qualität, wobei den Prüfstein der

Qualität und den Maßstab bei der Abwägung derselben gegen die Quantität der Vorzug abgibt, welcher von denjenigen gefühlt wird, die, von ihren besonderen Erfahrungen begünstigt und überdies zur Selbsterkenntnis und Selbstbeobachtung geschult, mit den Hilfsmitteln der Vergleichung am besten versehen sind. Da dies nach der Ansicht der Utilitarier der Endzweck des menschlichen Handelns ist, so enthält es notwendig auch die Richtschnur der Moral. Diese letztere kann demnach definiert werden: als der Inbegriff der Regeln und Vorschriften für menschliches Verhalten, durch deren Befolgung eine Existenz, wie sie beschrieben wurde, in der größtmöglichsten Ausdehnung allen Menschen gesichert wird, — und nicht nur diesen allein, sondern, soweit die Natur der Dinge es zuläßt, auch für die Gesamtheit der empfindenden Wesen.

Gegen diese Lehre erhebt sich jedoch eine andere Klasse von Gegnern, welche behaupteten, daß die Glückseligkeit in keiner Form der vernünftige Endzweck des menschlichen Lebens und Handelns sein könne, und zwar erstlich, weil dies Ziel unerreichbar sei; und verächtlich fragen sie: Welches Recht hast du, glücklich zu sein? — eine Frage, welche Carlyle durch den Zusatz noch schärfer zuspitzt: Und welches Recht hattest du noch vor kurzem, auch nur zu sein? Zweitens, sagen sie, kann der Mensch der Glückseligkeit entraten. Alle edlen menschlichen Wesen hätten dies empfunden und ihren Seelenadel nur in der Schule des Entsagens und Verzichtens gewonnen, und eine derartige gründliche Schulung sei der Anfang und die notwendige Bedingung aller Tugend.

Der erste dieser Einwürfe würde, wenn er wohl begründet wäre, den Nerv der Sache treffen; denn wenn Glückseligkeit durch menschliche Wesen überhaupt nicht zu erreichen ist, so kann deren Erreichung auch nicht der Endzweck der Moral oder überhaupt irgendeines vernünftigen Verhaltens sein. Gleichwohl könnte man selbst in diesem Falle immerhin noch einiges zugunsten der Nützlichkeitstheorie vorbringen. Das Nützlichkeitsprinzip umfaßt nämlich nicht allein das Streben nach Glückseligkeit, sondern auch die Verhinderung und Milderung des Unglücks, und selbst wenn das erstere Ziel chimärisch sein sollte, so ist für das zweite das Feld um so größer und die Notwendigkeit um so zwingender, so lange wenigstens die Menschen am Leben festhalten und nicht insgesamt ihre Zuflucht zum Selbstmord nehmen wollen, was Novalis unter gewissen Bedingungen empfiehlt. Wenn indes so geradezu die Unerreichbarkeit des Glückes für die Menschen behauptet wird, so ist dieser Ausspruch, wenn nicht ein Spiel mit Worten, doch zum mindesten eine arge Übertreibung. Wenn unter Glückseligkeit die ununterbrochene Fortdauer einer in hohem Grade vergnüglichen Erregung verstanden wird, so ist allerdings seine Unerreichbarkeit einleuchtend genug. Ein Zustand des überschwänglichen

Vergnügens währt nur Augenblicke oder, in einigen Fällen und mit Unterbrechungen, durch Stunden oder Tage und ist nur das gelegentliche blitzartige Aufleuchten des Genusses, nicht seine dauernde und stetige Flamme. Dies wissen die Philosophen, welche gelehrt haben, daß Glückseligkeit der Endzweck des Lebens sei, ebensogut wie diejenigen, welche sie darum schmähen. Die Glückseligkeit, welche sie meinten, ist nicht ein Leben der Entzückung, sondern nur Momente derselben in einer Existenz, die aus wenigen und vorübergehenden Leiden, vielen und mannigfachen Vergnügen, unter entschiedener Vorherrschaft der tätigen über die leidenden besteht, und in welchen es Grundbedingung ist, vom Leben nicht mehr zu erwarten als es zu bieten vermag. Ein aus solchen Elementen zusammengesetztes Leben hat denjenigen, welche glücklich genug waren, seiner teilhaftig zu werden, zu allen Zeiten würdig geschienen, ein glückseliges zu heißen. Und eine Existenz dieser Art ist selbst auch jetzt noch das Los vieler während eines beträchtlichen Teils ihrer Lebensdauer. Die gegenwärtige elende Erziehung und die elenden sozialen Einrichtungen bilden das einzige wirkliche Hindernis, daß es nicht von nahezu allen erreicht werden kann.

Die Gegner mögen vielleicht bezweifeln, ob menschliche Wesen, welche die Glückseligkeit als Endzweck des Lebens zu betrachten gelehrt würden, durch einen so mäßigen Anteil an derselben zufriedenzustellen sind. Aber eine große Zahl von Menschen sind mit viel weniger zufrieden gewesen. Der hauptsächlichsten Elemente eines befriedigten Lebens scheinen zwei zu sein, deren jedes oft für sich allein als dem Zweck genügend erfunden wird: Ruhe und Erregung. Viele finden, daß sie bei viel Ruhe sich mit sehr wenig Vergnügen zufrieden geben können, und bei viel Erregung können sich viele mit einem beträchtlichen Belauf von Leid aussöhnen. Es ist gewiß keine in der Natur der Sache liegende Unmöglichkeit vorhanden, selbst die große Masse der Menschen zur Vereinigung beider fähig zu machen, da ja beide, weit entfernt, unverträglich zu sein, vielmehr in einer natürlichen Verknüpfung untereinander stehen; denn eine Verlängerung des einen von beiden ist eine Vorbereitung für das andere und erregt den Wunsch nach demselben. Nur solche, bei denen die Trägheit bereits die Stärke eines Lasters gewonnen hat, empfinden nach einer Pause der Ruhe nicht das Verlangen nach Erregung; und nur solche, bei denen das Bedürfnis nach Erregung bereits zur Krankheit geworden ist, finden die Ruhe, welche der Erregung folgt, dumpf und reizlos, anstatt vergnüglich im geraden Verhältnis zu der vorangegangenen Erregung. Wenn Menschen, die ihrem äußeren Lebenslose nach leidlich glücklich sind, im Leben nicht hinlänglichen Genuß finden, um es wertvoll für sie zu machen, so ist die Ursache davon insgemein die, daß sie an niemand anderem als an sich selbst Anteil nehmen. Denjenigen, welche weder der

Teilnahme für öffentliche Dinge noch für Privatpersonen fähig sind, werden die Erregungen des Lebens sehr verkürzt und schrumpfen jedenfalls dem Werte nach in dem Maße zusammen, als der Zeitpunkt näherrückt, in welchem alle selbstsüchtigen Interessen durch den Tod ihr Ende finden, — während diejenigen, welche Gegenstände der persönlichen Zuneigung zurücklassen, und insbesondere die, welche ein brüderlich teilnehmendes Gefühl für die Gesamtinteressen der Menschheit in sich ausgebildet haben, noch am Rande des Grabes ein ebenso lebendiges Interesse am Leben behalten, wie in der Kraft der Jugend und Gesundheit. Nächst der Selbstsucht liegt die Hauptursache, welche das Leben unbefriedigend macht, im Mangel geistiger Bildung. Ein gebildeter Geist — ich verstehe darunter nicht den eines Philosophen, sondern jeden Geist, dem der Born der Erkenntnis erschlossen, und der in leidlichem Grade gelehrt worden ist, seine Fähigkeiten zu üben — findet Quellen eines unerschöpflichen Interesses in allem was ihn umgibt, in den Gegenständen der Natur, in den Werken der Kunst, in den Schöpfungen der Dichtung, in den Begebenheiten der Geschichte, in den Zuständen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, wie in ihren Aussichten in die Zukunft. Allerdings ist es möglich, gegen all diese Dinge gleichgültig zu werden, und zwar schon bevor der tausendste Teil derselben erschöpft worden, aber doch nur, wenn einer von vornherein kein moralisches oder menschliches Interesse an diesen Dingen hatte und in ihnen nur die Befriedigung der Neugierde gesucht hat.

Nun gibt es aber in der Natur der Dinge durchaus keinen Grund, weshalb ein Belauf von geistiger Bildung, der ein verständiges Interesse an diesen Gegenständen der Betrachtung mitzuteilen geeignet ist, nicht das Erbteil eines jeden werden könnte, der in einem zivilisierten Lande geboren ist. Ebensowenig ist eine in der Sache begründete Notwendigkeit vorhanden, daß irgendein menschliches Wesen ein selbstsüchtiger Egoist sein müßte, bar jedes Gefühls und jeder Sorge, die ihren Gegenstand nicht in seiner eigenen armseligen Person haben. Etwas viel Höheres ist selbst in unserer Zeit hinlänglich allgemein, um einen vollen Vorgeschmack von dem zu geben, was aus dem menschlichen Geschlecht gemacht werden kann. Innige persönliche Neigungen und eine aufrichtige Teilnahme am öffentlichen Wohl sind, wenn auch in verschiedenen Grade, für jedes menschliche Wesen möglich, das eine rechtschaffene Erziehung erhalten hat. In einer Welt, in welcher es so viel unsere Teilnahme Erregendes, so viel zum Genusse Einladendes, und zu gleicher Zeit so viel zu verbessern und zu berichtigen gibt, ist jedermann, der sein mäßiges Teil moralischer und intellektueller Erfordernisse besitzt, einer Existenz fähig, welche beneidenswert genannt werden kann; und wenn einer solchen Person nicht durch schlechte Gesetze oder durch Unterwerfung unter den Willen anderer

die Freiheit benommen ist, die Quellen der Glückseligkeit zu benutzen, die in ihrem Bereiche liegen, so wird es ihr gelingen, diese beneidenswerte Existenz zu finden, falls sie den wirklichen Übeln des Lebens, den großen Quellen körperlicher und geistiger Leiden, entrinnt — wie der Dürftigkeit, der Krankheit und der Lieblosigkeit, Unwürdigkeit oder dem vorzeitigen Verlust der Gegenstände ihrer Neigung. Die Hauptschwierigkeit der Aufgabe liegt also in dem Kampfe mit diesen schweren Übeln, welchen gänzlich zu entrinnen ein seltener Glücksfall ist, — welchen wir, sowie die Dinge jetzt stehen, nicht vorbeugen, ja die wir oft sogar nicht einmal in einem erheblichen Grade mildern können. Gleichwohl kann niemand, dessen Meinung auch nur einen Augenblick Beachtung verdient, daran zweifeln, daß sehr viele der großen wirklichen Übel dieser Welt ihrer Natur nach beseitigt werden können und, sofern die menschlichen Dinge auch weiterhin im Fortschritt verharren, schließlich in enge Grenzen gebannt werden. Die Armut in einem Grade, welcher noch irgendwie Leiden in sich schließt, kann durch die Weisheit der Gesellschaft, verbunden mit Verständigkeit und Vorsicht der einzelnen, gänzlich aus der Welt geschafft werden. Ja sogar jener widerspenstigste unserer Feinde, die Krankheit, kann durch gute physische und moralische Erziehung und geeignete Vorkehrungen gegen schädliche Einflüsse dem Umfange nach in einem unbestimmbaren Grade eingeschränkt werden, während der Fortschritt der Wissenschaft für die Zukunft noch direktere Siege über diesen abscheulichen Feind verspricht. Und jeder Schritt nach vorwärts in dieser Richtung beseitigt eine der Möglichkeiten, welche nicht nur unser eigenes Leben kürzen, sondern, was uns viel näher geht, uns auch derjenigen berauben, in welchen unsere Glückseligkeit beschlossen ist. Was die Wechselfälle des Glückes und anderes Ungemach betrifft, das mit den äußeren Verhältnissen verknüpft ist, so sind dieselben entweder die Wirkung groben Unverstandes, ungeregelter Begierden oder schlechter oder unvollkommener sozialer Einrichtungen. Kurz, alle großen Quellen menschlicher Leiden sind in einem hohen Grade, viele derselben sogar nahezu gänzlich, durch menschliche Sorge und Anstrengung zu bewältigen; und wenn auch ihre Beseitigung bejammernswert langsam vorschreitet, wenn auch eine lange Reihe von Generationen in der Bresche ihren Untergang finden wird, bevor der Sieg ein vollständiger ist, und bevor diese Welt zu allem dem wird, wozu sie, wenn es an Willen und Einsicht nicht gebräche, so leicht zu machen wäre, so wird doch jeder, der einen hinlänglichen Grad von Verständnis und Hochherzigkeit besitzt, um einen wenn auch noch so kleinen und unansehnlichen Teil der Aufgabe auf sich zu nehmen, edle Freude in dem Kampfe selbst finden, eine Freude, die er nicht gegen irgendein Maß selbstsüchtigen Genusses in seiner verlockendsten Gestalt vertauschen möchte.

Und dies führt zu der richtigen Beurteilung dessen, was von den Gegnern rücksichtlich der Möglichkeit gesagt wurde und in betreff der Verpflichtung, die Glückseligkeit entbehren zu lernen. Ohne Zweifel ist es möglich, der Glückseligkeit zu entraten. Es ist dies bei neunzehn Zwanzigsteln der Menschheit der Fall, ohne daß sie um ihren Willen gefragt worden wären, und zwar sogar in den Teilen der heutigen Welt, welche am wenigsten tief in der Barbarei stecken, und es muß dies auch oft freiwillig von Seiten des Helden oder Märtyrers geschehen, zulieb einem Etwas, das er höher stellt als seine eigene persönliche Glückseligkeit. Aber was sonst ist denn dies Etwas als die Glückseligkeit anderer oder irgendeines der Erfordernisse der Glückseligkeit. Es ist edel, seinem eigenen Anteil an Glückseligkeit oder der Aussicht auf dieselbe gänzlich entsagen zu können; aber dies Selbstopfer muß schließlich doch einen Endzweck haben; es ist nicht sein eigener Endzweck; und wenn man uns versichert, sein Endzweck sei nicht Glückseligkeit, sondern Tugend, welche besser als Glückseligkeit sei, so frage ich, ob das Selbstopfer geleistet worden wäre, wenn der Held oder Märtyrer nicht des Glaubens lebte, daß es für andere die Befreiung von ähnlichen Opfern zur Folge habe? Wäre das Opfer gebracht worden, wenn persönliche Glückseligkeit für keinen seiner Mitmenschen eine andere Frucht bringen sollte, als daß ihr Los gleich dem seinigen, daß auch sie wieder zu solchen würden, die auf Glückseligkeit Verzicht geleistet? Alle Ehre denen, welche für ihre eigene Person dem Genusse des Lebens entsagen können, wenn sie durch diese Entsagung in würdiger Weise zur Vermehrung der Glückseligkeit auf der Erde beitragen; aber wer dies in anderer Absicht tut oder zu tun vorgibt, verdient nicht mehr Bewunderung als der Selbstpeiniger auf seiner Säule. Er mag ein erhebender Beweis für das sein, was Menschen tun *können*, aber sicherlich kein Beispiel für das, was sie tun *sollten*.

Obgleich es ein Beweis für einen höchst unvollkommenen Zustand der Einrichtungen auf unserer Erde ist, daß jemand der Glückseligkeit anderer durch völlige Verzichtleistung auf seine eigene dienen kann, so erkenne ich vollkommen an, daß, so lange dieser unvollkommene Zustand dauert, die Bereitwilligkeit, ein solches Opfer zu bringen, die höchste Tugend ist, die in einem Menschen gefunden werden kann. Ich füge hinzu, daß unter den jetzigen Weltumständen — mag meine Behauptung auch paradox klingen — die bewußte Fähigkeit, der Glückseligkeit entraten zu können, die sicherste Aussicht auf die Verwirklichung derjenigen Glückseligkeit, welche für uns erreichbar ist, eröffnet. Denn nur dieses Bewußtsein kann eine Person über die Zufälligkeiten des Lebens erheben, indem es ihr die Sicherheit gewährt, daß, mögen auch Schicksal und Zufall ihr Schlimmstes tun, sie doch nicht die Macht haben, seiner Herr zu werden; und diese

Sicherheit, einmal empfunden, befreit ihn von dem Übermaß der Ängstlichkeit in betreff der Übel des Lebens und macht ihn, wie so manchen Stoiker in den schlimmsten Tagen der römischen Kaiserzeit fähig, in Ruhe die ihm zugänglichen Quellen der Befriedigung zu pflegen, ohne sich die Unsicherheit ihrer Dauer mehr kümmern zu lassen als ihr unvermeidliches Ende.

Einstweilen aber mögen sich die Utilitarier nicht abhalten lassen, die Moralität der Selbstaufopferung als einen Besitz in Anspruch zu nehmen, der ihnen mit ebenso gutem Rechte gehört, wie nur den Stoikern oder den Transszendentalen. Die utilitarische Moral erkennt menschlichen Wesen die Kraft zu, ihr eigenes höchstes Gut für das Gut anderer zu opfern. Sie weigert sich nur zuzugeben, daß dies Opfer an und für sich ein Gut sei. Ein Opfer, welches die Gesamtsumme der Glückseligkeit nicht vermehrt oder sie nicht zu vermehren strebt, betrachtet sie als Verschwendung. Die einzige Art der Selbstentsagung, welcher die utilitarische Moral ihren Beifall zollt, ist die Hingebung für die Glückseligkeit, oder für einige der Mittel zur Glückseligkeit anderer, — sei es nun der Menschheit insgesamt, oder gewisser Individuen innerhalb der Grenzen, welche durch die Gesamtinteressen der Menschheit gesteckt sind.

Ich muß nochmals wiederholen, was die Angreifer des Nützlichkeitsprinzips selten anzuerkennen bereit sind: daß die Glückseligkeit, welche für den utilitarischen Moralisten den sittlichen Maßstab abgibt, nicht des Handelnden eigene Glückseligkeit, sondern die aller Mitbeteiligten ist. Um zwischen den Forderungen der eigenen Glückseligkeit und der anderer zu entscheiden, verlangt die utilitarische Moral vom einzelnen, daß er hier ebenso gänzlich unparteiisch verfahre wie ein Unbeteiligter und wohlwollender Zuschauer. In der goldenen Richtschnur, die Jesus von Nazareth gegeben hat, tritt uns der Geist der utilitarischen Moral voll und ganz entgegen. Tue so, wie du willst, daß andere dir tun — und: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst; — diese Forderungen sprechen nur das Ideal der utilitarischen Moral aus. Als Mittel, um uns diesem Ideal möglichst zu nähern, würde die Nützlichkeitstheorie zuerst verlangen, daß die Gesetze und sozialen Einrichtungen die Glückseligkeit oder (um praktisch zu reden) das Interesse eines jeden Einzelnen in möglichst große Harmonie mit den Interessen des Ganzen setzen; — und zweitens, daß Erziehung und Meinung, welche eine so unermeßliche Macht über den menschlichen Charakter haben, dieselbe in der Art gebrauchen, daß in der Anschauung eines jeden Einzelnen eine unlösbare Verknüpfung zwischen der eigenen Glückseligkeit und dem Wohle des Ganzen begründet werde, insbesondere zwischen seiner eigenen Glückseligkeit und solchen Verhaltungsweisen, in Tun und Unterlassen, wie die Rücksicht auf die allgemeine

Glückseligkeit sie vorschreibt: so daß er nicht nur unfähig wird, seine eigene Glückseligkeit im Verbande mit einem dem allgemeinen Wohle feindseligen Betragen als möglich zu denken, — sondern auch, daß ein direkter Trieb zur Förderung des allgemeinen Wohls in jedem einzelnen einer der gewöhnlichen Beweggründe des Handelns werde, und daß die hiermit verbundenen Gefühle einen weiten Raum und eine hervorragende Stelle in dem Gemütsleben eines jeden menschlichen Wesens ausfüllen. Wenn die Bekämpfer der utilitarischen Moral dieselbe in dieser ihrer wahren Gestalt ins Auge fassen wollten, so weiß ich nicht, welche Empfehlung, die irgendeine andere Moral besitzt, sie derselben möglicherweise absprechen könnten: welche schönere oder erhabenere Entwicklung der menschlichen Natur irgendein anderes ethisches System zu begünstigen scheinen kann, oder welche Triebfedern des Handelns solche Systeme denn in Bewegung setzen, um ihren Forderungen Wirksamkeit zu geben, die nicht auch den Utilitariern zugänglich wären.

Den Gegnern des Nützlichkeitsprinzips kann jedoch nicht unter allen Umständen vorgeworfen werden, daß sie dasselbe in einem herabwürdigenden Lichte darstellen. Im Gegenteil: diejenigen unter ihnen, welche nur halbwegs eine richtige Vorstellung von dem uneigennützigen Charakter desselben haben, finden zuweilen ihre Richtschnur insofern fehlerhaft, als sei sie für die Menschheit zu hoch. Sie sagen, es heiße zu viel verlangen, daß die Menschen in der Förderung der allgemeinen Interessen der Gesellschaft den einzigen Beweggrund ihrer Handlungen finden sollten. Aber das heißt, die wahre Bedeutung einer moralischen Richtschnur mißverstehen und eine Vorschrift für das Handeln mit einem Beweggrund desselben verwechseln. Sache der Ethik ist, uns zu sagen, welche unsere Pflichten sind, oder durch welches Prüfmittel wir sie zu erkennen vermögen; aber kein ethisches System verlangt, daß der einzige Beweggrund zu allem, was wir tun, ein Gefühl der Pflicht sei; im Gegenteil, neunundneunzig Hundertstel unserer sämtlichen Handlungen geschehen aus anderen Beweggründen, und zwar mit Recht, wenn die Pflichtregel diese nicht verurteilt. Es wäre um so ungerechter gegen die Utilitätstheorie, wenn dieses einzelne Mißverständnis einen Grund des Einwurfes gegen dieselbe abgeben sollte, da utilitarische Moralisten mit größerem Nachdruck als fast alle anderen behauptet haben, daß der Beweggrund mit der Moralität der Handlung nichts zu tun hat, wenn auch sehr viel mit dem moralischen Wert des Handelnden. Wer einen Mitmenschen vom Ertrinken rettet, tut, was moralisch recht ist, ob nun sein Beweggrund die Pflicht ist oder die Hoffnung, daß er für seine Mühe bezahlt werde; wer einen Freund betrügt, der ihm vertraut, macht sich eines Verbrechens schuldig, selbst wenn seine Absicht wäre, damit einem anderen Freunde einen Dienst zu leisten, gegen

den er größere Verpflichtungen hat*). Um aber hier nur von Handlungen zu sprechen, die aus dem Beweggrund der Pflicht getan wurden und aus unmittelbarem Gehorsam gegen das moralische Grundprinzip: so ist es ein Mißverstehen der utilitarischen Denkart, wenn man derselben die Voraussetzung unterschiebt, als ob die große Menge so weite Allgemeinbegriffe, wie die Welt oder die Gesellschaft als Ganzes, ins Auge fassen sollte. Die große Mehrzahl guter Handlungen hat nicht den Nutzen der Welt zum Zweck, sondern den vom Einzelwesen, deren Wohl sich zum Gesamtwohl wie der Teil zum Ganzen verhält, und die Gedanken des tugendhaftesten Mannes brauchen in diesem Falle nicht über die betreffenden Einzelpersonen hinauszugehen, außer so weit als notwendig ist, um ihn selbst darüber zu beruhigen, daß er durch seine Wohltätigkeit gegen jene nicht die Rechte — d. h. die gesetzmäßigen und rechtlich anerkannten Erwartungen — irgend eines anderen verletzt. Die Vermehrung der Glück-

*) Ein Gegner, dessen Verstandes- und Charakter-Ehrlichkeit den wohltuendsten Eindruck macht (der Rev. J. Llewellyn Davies), hat gegen diese Stelle die folgende Einwendung erhoben: „Gewiß hängt Recht oder Unrecht einer Rettung vom Tod des Ertrinkens in hohem Maße von dem Beweggrund ab, aus welchem sie geschah. Setzen wir den Fall: ein Tyrann, dessen Feind ins Meer sprang, um ihm zu entrinnen, rettet diesen vom Ertrinken bloß in der Absicht, um denselben noch ausgesuchtere Qualen erdulden zu lassen, — würde es zur Klarheit führen, wenn man von dieser Rettung als von einer „moralisch guten Handlung" reden wollte? Oder setzen wir, um eines der Lieblingsbeispiele ethischer Untersuchungen zu gebrauchen, wieder den Fall: Ein Mann begeht an einem Freunde einen Vertrauensmißbrauch, weil, wenn er der Forderung des Freundes ein Genüge täte, dieser Freund selber oder einer seiner Angehörigen tödlich beschädigt würde, — könnte die Nützlichkeits-Lehre jemanden überreden, diesen Verrat ein Verbrechen zu nennen, ebenso als wenn er aus dem niedrigsten Beweggrund entsprungen wäre?"

Ich erwidere: Wer einen anderen vom Ertrinken rettet, um ihn später durch Folterqualen zu töten, unterscheidet sich nicht allein im Beweggrund von demjenigen, welcher dasselbe aus Pflichtgefühl oder aus Wohlwollen tut: die Handlung selbst ist eine verschiedene. Die Rettung des Mannes ist in dem vorausgesetzten Falle nur das erste notwendige Glied einer Handlung, die weit grausamer ist, als die Unterlassung jedes Rettungsversuches es gewesen wäre. Hätte Davies gesagt: „Recht oder Unrecht einer Rettung vom Tod des Ertrinkens hängt in hohem Maße" — nicht von dem Beweggrund, sondern — „von der Absicht ab", so würde kein Utilitarier dem widersprochen haben. Davies hat durch ein Versehen, welches zu häufig ist, um nicht vollkommen verzeihlich zu sein, in diesem Falle die Begriffe von Beweggrund und Absicht verwechselt. Es gibt keinen Gegenstand, zu dessen Aufhellung die Denker der utilitarischen Richtung (und Bentham in erster Linie) sich mehr bemüht hätten, als diesen. Aber der Beweggrund, d. h. das Gefühl, welches diesen Willen zum So-Handeln in ihm hervorruft, macht auch, wenn es nicht einen Unterschied in der Handlung verursacht, keinen in der Moralität: obgleich es einen großen Unterschied für unsere moralische Wertschätzung des Handelnden begründet, zumal wenn es eine gute oder schlechte gewohnheitsmäßige Neigung anzeigt — einen Hang des Charakters, aus welchem der Wahrscheinlichkeit nach nützliche oder schädliche Handlungen fließen werden.

seligkeit ist, nach den Forderungen der utilitarischen Ethik, der Gegenstand der Tugend: die Gelegenheiten, bei welchen irgend wer (von tausend nur einer ausgenommen) es in seiner Macht hat, dies in einem ausgedehnten Maßstab zu tun, mit anderen Worten, ein allgemeiner Wohltäter zu werden, sind nur Ausnahmen; und bei solchen Gelegenheiten allein ist er berufen, das öffentliche Wohl ins Auge zu fassen; in jedem anderen Falle ist der Privatnutzen, das Interesse oder die Glückseligkeit einiger weniger Personen alles, was er ins Auge zu fassen hat. Diejenigen allein, deren Handlungen in ihren Folgen die Gesellschaft als Ganzes beeinflussen, haben sich mit einem so großen Gegenstand in der Regel zu beschäftigen. Im Falle der Verbote — d. h. solcher Dinge, welche man aus moralischen Rücksichten verbietet, obgleich die Folgen derselben in dem bestimmten Einzelfall von Vorteil sein könnten — wäre es in der Tat eines einsichtig Handelnden unwürdig, sich dessen nicht vollkommen klar bewußt zu sein, daß die Handlung zu einer Klasse gehört, die, wenn allgemein geübt, allgemein schädlich wäre, und daß dies der Grund der Verpflichtung ist, sich ihrer zu enthalten. Der Grad von Rücksicht auf das öffentliche Interesse, welche diese Einsicht in sich schließt, ist nicht größer, als wie er von jedem Moralsystem verlangt wird; denn sie alle machen es zur Pflicht, sich dessen zu enthalten, was der Gesellschaft offenbar verderblich ist.

Dieselben Betrachtungen widerlegen auch einen anderen Einwurf, der gegen die Nützlichkeitstheorie erhoben wurde und auf einer noch gröberen Mißverkennung der Bedeutung einer moralischen Richtschnur und des eigentlichen Sinnes der Worte Recht und Unrecht beruht. Es ist oft behauptet worden, daß die Utilitätslehre die Menschen kalt und teilnahmlos mache, daß sie ihre moralischen Gefühle gegen andere abstumpfe, sie nur zu kalter und trockener Berechnung der Folgen der Handlungen hervorgehen, moralisch in Anschlag gebracht würden. Wenn diese Behauptung den Sinn haben soll, daß die Utilitarier ihr Urteil hinsichtlich des Rechts oder Unrechts einer Handlung nicht durch ihre Meinung über die Eigenschaften der Person beeinflussen lassen, welche dieselbe ausübt, so richtet sich diese Klage nicht gegen die Nützlichkeitstheorie, sondern überhaupt dagegen, daß man sich von irgendwelcher moralischen Richtschnur beeinflussen läßt; denn in der Tat erklärt keines der bekannten ethischen Systeme eine Handlung für gut oder schlecht, weil dieselbe von einem guten oder einem schlechten Menschen verübt wurde, und noch viel weniger, weil sie von einem liebenswürdigen, einem tapferen, einem wohlwollenden Mann oder von einem mit den entgegengesetzten Eigenschaften Behafteten ausging. Solche Rücksichten sind von Bedeutung, aber nicht für die Wertbestimmung von Handlungen, sondern von Personen; und kein Satz der Nützlichkeitstheorie widerspricht der Tatsache, daß es noch andere

Dinge gibt, welche uns an Personen interessieren, als Recht oder Unrecht ihrer Handlungen. Die Stoiker allerdings, mit ihrem paradoxen Mißbrauch der Sprache, der mit zu ihrem System gehört, und vermittelst dessen sie sich über jede andere Rücksicht als die auf Tugend zu erheben strebten, gefielen sich in der Behauptung, daß der, welcher die Tugend besitzt, alles besitze, — daß er, und nur er allein, reich sei, schön sei, König sei. Die Nützlichkeitstheorie aber beansprucht für den tugendhaften Mann nichts der Art. Die Utilitarier sind sich darüber vollkommen klar, daß es noch andere wünschenswerte Güter und Eigenschaften außer der Tugend gibt, und sind vollkommen bereit, jeder derselben ihren ganzen Wert zuzuerkennen. Sie wissen auch recht wohl, daß eine gute Handlung nicht notwendig einen tugendhaften Charakter anzeigt, und daß Handlungen, die an und für sich tadelnswert sind, oft aus Eigenschaften entspringen, die auf Lob Anspruch machen können. Wenn dies in einem bestimmten Falle augenscheinlich ist, so beeinflußt es die Wertschätzung, sicherlich nicht der Handlung, sondern die des Handelnden. Bei allem dem aber gebe ich zu, daß sie der Meinung sind, daß im Verlaufe der Zeit der beste Beweis eines guten Charakters gute Handlungen sind, und daß sie es entschieden zurückweisen, irgendeinen Seelenzustand als gut gelten zu lassen, dessen vorherrschende Richtung sich in schlechtem Verhalten äußert. Das macht sie bei vielen unbeliebt; aber es ist dies eine Unbeliebtheit, die sie mit jedem teilen müssen, welcher die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht in einem ernsthaften Lichte sieht; und es ist dies kein Vorwurf, den ein gewissenhafter Utilitarier ängstlich zurückweisen müßte.

Wenn mit dem Einwurfe nichts anderes gemeint ist, als daß viele Utilitarier die Moralität der Handlungen, sowie dieselbe nach dem Maßstab des Nützlichkeitsprinzips bemessen wird, zu ausschließlich berücksichtigen und nicht hinlängliches Gewicht auf die anderen Charakterschönheiten legen, welche ein menschliches Wesen zum Gegenstande der Liebe oder der Bewunderung machen, so mag das zugegeben werden: Utilitarier, die ihre moralischen Gefühle, aber weder die sympathischen Triebe noch den ästhetischen Sinn in sich ausgebildet haben, begehen diesen Fehler; dasselbe tun aber unter denselben Voraussetzungen alle Moralisten. Was zur Entschuldigung für andere Moralisten gesagt werden kann, ist in gleicher Weise auch auf sie anwendbar, daß es nämlich, wenn schon einmal gefehlt wird, besser ist, daß nach dieser Seite gefehlt wird. Als Tatsache können wir bekräftigen, daß unter den Utilitariern, wie unter allen Anhängern anderer Systeme, jeder erdenkliche Grad von Strenge und von Laxheit in der Anwendung ihrer moralischen Richtschnur vorkommt: einige sind sogar von puritanischer Strenge, während andere so nachsichtig sind, wie es die Sünde oder die Sentimentalität nur wünschen kann. Im

ganzen aber ist eine Doktrin, der zufolge in erster Linie das Interesse steht, welches die Menschheit an der Unterdrückung und Verhinderung der das Moralgesetz verletzenden Handlungen hat, aller Wahrscheinlichkeit nach nicht weniger geeignet, die öffentliche Meinung zur Verurteilung solcher Verletzungen zu bewegen, als irgendeine andere Doktrin. Allerdings ist die Frage, wodurch das Moralgesetz verletzt wird, eine derjenigen, hinsichtlich deren die Anhänger verschiedener moralischer Grundprinzipien dann und wann voneinander abweichen werden. Aber Verschiedenheit der Meinung in Fragen der Moral ist nicht zuerst durch die Nützlichkeitstheorie in die Welt gebracht worden, während diese Lehre ein Mittel zur Entscheidung solcher Meinungsverschiedenheiten darbietet, das, wenn auch nicht immer leicht zu handhaben, so doch jedenfalls verständlich und greifbar ist.

Es ist wohl nicht überflüssig, noch auf einige andere landläufige Mißdeutungen der utilitarischen Ethik hinzuweisen, und selbst auch auf solche, die so augenfällig und grob sind, daß kaum ein ehrlicher und verständiger Mann in dieselben sollte verfallen können. Es geschieht aber oft, daß sich selbst Personen von großer geistiger Begabung so wenig bemühen, die Tragweite einer Lehre verstehen zu lernen, gegen die sie ein Vorurteil hegen, und die Menschen sind sich im allgemeinen dieser freiwilligen Unwissenheit so wenig als eines Fehlers bewußt, daß man fortwährend auf die gemeinsten Mißdeutungen ethischer Doktrinen selbst in sonst wohldurchdachten Schriften solcher Männer stößt, welche auf reine Grundsätze wie auf philosophisches Denken die größten Ansprüche machen. Es ist gar nichts Ungewöhnliches, daß wir die Nützlichkeitsdoktrin eine gottlose schelten hören. Wenn es überhaupt notwendig ist, etwas gegen eine so rein aus der Luft gegriffene Behauptung zu sagen, so ist es dies, daß sich die Frage um den Punkt dreht, welche Vorstellung wir von dem moralischen Charakter der Gottheit haben. Wenn es ein wahrer Glaube ist, daß Gott vor allem die Glückseligkeit seiner Geschöpfe wünscht, und daß dies die Absicht war, weshalb er sie schuf, so ist die Nützlichkeitstheorie nicht nur nicht eine gottlose, sondern sogar von tieferer Religiosität als jede andere. Wenn die Anklage aber so gemeint ist, daß diese Theorie nicht den offenbarten Willen Gottes als das höchste Moralgesetz anerkennt, so antworte ich, daß ein Utilitarier, der an die vollkommene Güte und Weisheit Gottes glaubt, auch notwendigerweise glauben muß, daß, was Gott auch immer rücksichtlich der Moral zu offenbaren für gut fand, die Forderungen der Nützlichkeit im höchsten Grade erfüllen muß. Nichtutilitarier so gut wie Utilitarier sind der Meinung gewesen, die christliche Offenbarung bezwecke und sei auch dazu geschickt, Herzen und Sinne der Menschen mit einem Geist zu erfüllen, der sie befähigt, für sich selbst das

herauszufinden, was recht ist, und sie zugleich gewillt macht, das Rechte zu tun, wenn sie es gefunden haben, nicht aber es ihnen anders, als in einer sehr allgemeinen Weise zu sagen, was das Rechte ist, — und daß wir eine sorgfältigst durchgeführte ethische Doktrin benötigen, welche uns den Willen Gottes *erklären* soll. Ob diese Meinung richtig ist oder nicht, ist hier zu untersuchen überflüssig, da jede Unterstützung, welche die Religion, ob nun natürlich oder geoffenbart, den ethischen Untersuchungen gewähren kann, dem utilitarischen Moralisten ebenso zugänglich ist wie jedem anderen. Er kann sich derselben bedienen als eines Zeugnisses der Gottheit für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit irgend einer gegebenen Handlungsweise, und dies mit ebenso gutem Recht, wie sich andere derselben als einer Hinweisung auf ein transszendentales Gesetz bedienen, welches mit Nützlichkeit oder Glückseligkeit nichts zu tun hat.

Anderseits wird die Utilitätslehre oft mit summarischem Verfahren als eine unmoralische Doktrin gebrandmarkt, indem man sie mit dem Namen Zuträglichkeitslehre belegt und hierbei zugleich aus dem populären Gebrauch des Wortes den Vorteil zieht, sie als Grundsatzlosigkeit erscheinen lassen zu können. Aber das Wort Zuträglichkeit in dem Sinne, wie es dem Rechten entgegengesetzt ist, bedeutet in der Regel das, was dem persönlichen Interesse des Handelnden selbst zuträglich ist, wie wenn z. B. ein Minister das Interesse seines Landes preisgibt, um sich selbst im Amte zu erhalten. Ist besseres darunter verstanden, so bezeichnet es etwas, was für einen gerade vorliegenden Zweck, eine zeitliche Absicht zuträglich ist, aber ein Gesetz verletzt, dessen Beobachtung in einem viel höherem Grade zuträglich ist. Das Zuträgliche in diesem Sinn, weit entfernt mit dem Nützlichen identisch zu sein, ist ein Zweig des Schädlichen. So würde es z. B. oft zuträglich sein, eine Lüge zu sagen, um über eine augenblickliche Verlegenheit hinauszukommen, oder um einen Zweck zu erreichen, der für uns oder andere von unmittelbarem Nutzen ist. Sofern aber die Erhaltung und Ausbildung eines feinen Gefühls für die Wahrhaftigkeit in uns eines der nützlichsten, und die Schwächung dieses Gefühles eines der schädlichsten Dinge ist, zu welchen unser eigenes Verhalten mittelbar führen kann; insofern als jede, auch die unabsichtliche Abweichung von der Wahrheit ihr Teil dazu beiträgt, die Glaubwürdigkeit der menschlichen Aussage zu schwächen, die nicht nur die Hauptstütze alles vorhandenen sozialen Wohlseins ist, sondern deren Unzulänglichkeit sogar mehr als irgend etwas nur Erdenkliches dazu beiträgt, das Wachstum der Zivilisation, der Tugend, kurz alles dessen, worauf die menschliche Glückseligkeit in weitester Ausdehnung beruht, zurückzuhalten, so fühlen wir, daß es nicht zuträglich ist, wenn wir um eines augenblicklichen Nutzens willen ein Gesetz von so unendlicher Nützlichkeit verletzen, und

daß derjenige, welcher um seines eigenen oder fremden Nutzens willen nach Kräften darauf hinwirkt, die Menschen des Guten zu berauben und das Übel über sie zu bringen, welches an die größere oder geringere Glaubwürdigkeit geknüpft ist, die einer in des anderen Wort setzen kann, die Rolle eines unserer schlimmsten Feinde spielt. Gleichwohl ist es von allen Moralisten anerkannt, daß selbst dieses so heilige Gesetz Ausnahmen zulassen kann, deren vornehmste stattfindet, wenn die Verheimlichung einer Tatsache (wie z. B. einer solchen, welche die Absichten eines Übeltäters fördern könnte, oder schlimmer Nachrichten gegenüber einer gefährlich kranken Person) jemanden (zumal eine andere Person als die eigene) vor großem und unverdientem Schaden bewahren, und wenn die Verheimlichung nur durch Ableugnen erfolgen kann. Aber damit diese Ausnahme sich nicht weiter, als not ist, erstrecke und das Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit möglichst wenig schwäche, so sollte dieselbe nochmals untersucht und womöglich ihre Grenzen fest abgesteckt werden; und wenn das Nützlichkeitsprinzip in irgendeinem Falle von Wert ist, so muß es geschickt sein, um diese sich widerstreitenden Nützlichkeiten gegeneinander abzuwägen und den Bereich abzustecken, innerhalb dessen die eine oder die andere vorwiegt.

Oft hinwieder sehen sich Verteidiger der Utilitätslehre veranlaßt, auf Einwürfe zu antworten, wie der ist: daß man, bevor es zum Handeln kommt, keine Zeit habe, um die Wirkung irgendeiner Verhaltungsart auf die allgemeine Glückseligkeit zu berechnen und abzuwägen. Dies ist aber ebenso, als wenn einer sagen wollte, daß es unmöglich sei, uns in unserem Verhalten durch das Christentum leiten zu lassen, weil man nicht bei jeder Gelegenheit, wann gehandelt werden soll, die Zeit habe, das Alte und Neue Testament durchzulesen. Die Antwort auf diesen Einwurf lautet, daß allerdings reichlich Zeit dazu gewesen ist, nämlich während der ganzen Vergangenheit der menschlichen Gattung. Jene ganze Zeit hindurch lernte die Menschheit durch Erfahrung die Folgen von Handlungen kennen, und auf dieser Erfahrung beruht alle Klugheit sowohl wie alle Moralität des Lebens. Die Leute pflegen so zu reden, als ob diese Schule der Erfahrung erst jetzt eröffnet würde, und als ob einer in dem Augenblick, wo er sich versucht fühlt, in das Eigentum oder das Leben eines anderen zu greifen, zum erstenmal darüber nachzudenken anfangen müßte, ob Mord und Diebstahl der menschlichen Glückseligkeit nachteilig seien. Ich glaube zwar auch in diesem Falle nicht, daß er die Lösung der Frage sehr schwierig finden würde, aber, wie die Dinge stehen, hat er die Entscheidung bereits fertig zu Handen. Es ist gewiß eine wunderliche Voraussetzung, daß die Menschen, wenn sie erst darüber einig geworden, daß die Nützlichkeit als Prüfstein der Moralität zu betrachten ist, sich nicht sollten

über die Frage einigen können, w a s n ü t z l i c h i s t, und daß sie keine Maßregeln ergreifen würden, damit ihre Kenntnisse über diesen Gegenstand der Jugend gelehrt und durch Gesetz und Meinung zur Geltung gebracht werden. Es hat keine Schwierigkeit zu beweisen, daß jeder moralische Maßstab, sei es welcher immer, nur schlecht wirken könne, wenn vorausgesetzt wird, daß allgemein verbreiteter Blödsinn neben ihm herrsche; aber unter jeder anderen Voraussetzung muß die Menschheit im Verlaufe der Zeit bereits ganz bestimmte Meinungen über die Wirkung einiger Handlungen auf ihre eigene Glückseligkeit erlangt haben, und ihre Ansichten, die so auf uns herabgekommen sind, bilden für die große Menge die Gesetze der Moral, und ebenso auch für den Philosophen so lange, bis es ihm gelungen ist, bessere ausfindig zu machen. Daß die Philosophen dies selbst jetzt noch in vielen Fällen leicht tun können, daß der überlieferte Moralkodex keineswegs göttliches Recht ist, und daß die Menschen hinsichtlich der Wirkungen von Handlungen auf die allgemeine Glückseligkeit noch viel zu lernen haben, gebe ich zu, oder vielmehr, ich behaupte es nachdrücklich. Die aus dem Nützlichkeitsprinzip herzuleitenden Corollarien sind, wie die Vorschriften einer jeden praktischen Kunst, unendlicher Verbesserung fähig, und in einem vorschreitenden Zustand des menschlichen Geistes ist ihre Verbesserung eine ununterbrochen fortschreitende. Aber die Gesetze der Moralität als der Verbesserung fähige zu untersuchen, und mit gänzlicher Beiseitelassung aller dazwischenliegenden Generalisationen eine jede einzelne Handlung unmittelbar an dem ersten Prinzip zu prüfen, sind zwei ganz verschiedene Dinge. Es ist eine befremdende Ansicht, daß die Anerkennung eines ersten Prinzips mit der Zulassung sekundärer unverträglich sei. Gibt man einem Reisenden Auskunft über den Ort seiner letzten Bestimmung, so wird ihm damit nicht verboten, daß er sich unterwegs auch nach den Grenzpfählen und Wegweisern richte. Wenn behauptet wird, daß Glückseligkeit der Endzweck und das Ziel der Moralität ist, so ist damit nicht gesagt, daß kein Weg nach diesem Ziel hingezogen, und daß Leute, die dorthin gehen, nicht beraten werden sollten, die eine Richtung lieber einzuschlagen als eine andere. Es wäre in der Tat Zeit, daß man aufhöre, über diesen Gegenstand eine Art Unsinn zu schwatzen, den man in betreff anderer Gegenstände von praktischer Bedeutung weder selbst reden noch anhören würde. Niemand wird behaupten, daß die Schiffahrtskunst nicht auf Astronomie begründet sei, weil die Seeleute nicht in der Lage sind, den nautischen Almanach zu berechnen. Da sie vernünftige Wesen sind, so gehen sie zur See mit dem bereits ausgerechneten Almanach in der Tasche, und alle vernünftigen Wesen gehen auf die See des Lebens mit einem über die gewöhnlichen Fragen von Recht und Unrecht ebensogut aufgeklärten Geiste, wie über viele der weit schwierigeren Fragen nach dem,

was weise und was töricht ist. Und so lange die Voraussicht eine menschliche Eigenschaft bleibt, ist auch anzunehmen, daß sie es immer so machen werden. Was wir auch immer als das erste Prinzip der Moral annehmen, so bedürfen wir noch untergeordneter Prinzipien, nach denen jenes anzuwenden ist: da die Unmöglichkeit, ihrer zu entraten, allen Systemen gemeinsam ist, so kann dieselbe nicht als Einwendung gegen ein besonderes gebraucht werden; vielmehr wäre die ernstliche Behauptung, als könne man solche sekundäre Prinzipien nicht finden, und als ob es der Menschheit bis auf den heutigen Tag nicht gelungen wäre und nie gelingen könnte, aus der Erfahrung des menschlichen Lebens allgemeine Schlüsse abzuleiten, meiner Meinung nach ein so hoher Grad von Widersinnigkeit, wie ihn die philosophische Kontroverse nur jemals zutage gefördert hat.

Die noch übrigen hauptsächlichsten Einwendungen gegen die Utilitätslehre bestehen meist darin, daß man ihr die gewöhnlichen Schwächen der menschlichen Natur und die allgemeinen Schwierigkeiten zur Last legt, durch welche gewissenhafte Personen bei der Führung ihres Lebensweges sich verwirren lassen. Man sagt uns, ein Utilitarier sei fähig, aus seinem eigenen besonderen Fall eine Ausnahme von den menschlichen Gesetzen zu machen und unter dem Einfluß der Versuchung in der Verletzung des Gesetzes einen größeren Nutzen zu erblicken als in dessen Beobachtung. Aber ist vielleicht die Nützlichkeitslehre die einzige, die uns Entschuldigungen für Schlechthandeln bieten kann und Mittel, unser eigenes Gewissen zu belügen, dieselben werden im Überfluß von allen Doktrinen dargeboten, welche in moralischen Dingen das Vorhandensein widerstreitender Erwägungen als Tatsache anerkennen, — und das tun alle Doktrinen, an die je von vernünftigen Personen geglaubt worden ist. Es ist nicht die Schuld irgendeiner Lehre, sondern der verwickelten Natur menschlicher Dinge, wenn Verhaltungsgesetze nicht so formuliert werden können, daß sie keiner Ausnahme bedürften, und daß kaum eine einzige Art von Handlungen als entweder in jedem Falle verpflichtend oder in jedem Falle verdammenswert bezeichnet werden kann. Es gibt keine moralische Doktrin, welche nicht die Strenge ihrer eigenen Gesetze durch eine gewisse Freiheit, unter der moralischen Verantwortlichkeit des Handelnden, zur Anpassung an die Besonderheit der Umstände milderte, und es kommt unter den Anhängern einer jeden Lehre vor, daß durch das also geöffnete Pförtchen Selbstbetrug und unredliche Casuistik ihren Einzug halten. Es gibt kein moralisches System, welches nicht ganz unzweideutige Fälle einander widerstreitender Verpflichtungen aufkommen ließe. Dies sind die wirklichen Schwierigkeiten, die Steine des Anstoßes sowohl für die Theorie der Ethik als in der gewissenhaften Führung des persönlichen Verhaltens. Ob man in der Praxis mit größerem oder geringerem Erfolge über dieselben

hinauskommt, hängt von der Einsicht und der Tugend des Individuums ab; aber es kann schwerlich behauptet werden, daß einer umsoweniger befähigt sei, solche Konflikte zu lösen, weil er einen obersten Maßstab besitze, auf welchen einander widerstreitende Rechte und Pflichten zurückgeführt werden könnten. Wenn die Nützlichkeit die letzte Quelle moralischer Verpflichtungen ist, so darf man an die Entscheidung der Nützlichkeit appellieren, wenn ihre Forderungen untereinander unverträglich sind. Obgleich die Anwendung des Maßstabes ihre Schwierigkeiten haben mag, so ist es doch besser, diesen zu haben, als überhaupt gar keinen, während in anderen Systemen, nach welchen die moralischen Gesetze insgesamt eine ganz unabhängige Autorität beanspruchen, kein gemeinsamer Schiedsrichter vorhanden ist, der berechtigt wäre, zwischen ihnen zu entscheiden; ihre Ansprüche auf gegenseitigen Vorrang beruhen auf einer Grundlage, die nicht viel besser ist als Sophistik, und würden volle Freiheit gewähren, nach persönlicher Neigung und Vorliebe zu handeln, wären sie nicht in den meisten Fällen durch den nicht zugestandenen Einfluß von Überlegungen der Nützlichkeit bestimmt. Wir müssen uns erinnern, daß nur in diesen Fällen des Widerstreits unter sekundären Prinzipien die Appellation an erste Prinzipien geboten ist. Es gibt keinen Fall moralischer Verpflichtung, in welchem nicht irgendein sekundäres Prinzip mit in Betracht käme; und falls es nur e i n e s ist, so kann im Geiste einer Person, welche das Prinzip selbst anerkannt hat, selten ein wirklicher Zweifel stattfinden, was für eines es ist.

Hermann Lotze

1817—1881

Mikrokosmus

Von Hermann Lotze *)

Der Zusammenhang zwischen Leib und Seele

Weit ab von den Pfaden, auf denen sich die Erklärung der Naturerscheinungen zu bewegen pflegt, hat uns die Beobachtung des inneren Lebens nach anderen Richtungen geführt. Aber je größer die Eigentümlichkeit des geistigen Daseins ist, so groß, daß nur die unbedachteste Gewöhnung an die Formen der Sinnenwelt seine Entstehung aus den Gegenwirkungen der Stoffe denkbar fand, um so lebhafter drängen sich jetzt die mühsam zurückgehaltenen Fragen nach der Möglichkeit des gegenseitigen Einflusses hervor, in welchen wir beide so scharf geschiedenen Gebiete des Geschehens doch überall verwickelt finden. Wie groß und schwerwiegend die leitende Macht ist, welche in jedem Einzelnen der Wechsel der körperlichen Stimmung über Größe und Richtung der geistigen Regsamkeit ausübt, davon überzeugt uns, hinreichend um jede weitere Erwähnung unnötig zu machen, die gewöhnlichste Erfahrung; ich meine jene Erfahrung, die auch dann noch übrig bleibt, wenn wir die leichtsinnigen Übertreibungen abziehen, mit denen manche Ansicht unserer Zeit, als sei ihr jedes Andenken an Selbstbeherrschung und Entsagung abhanden gekommen, in allen Regungen des Seelenlebens nur den gleichlaufenden Widerhall physischer Vorgänge zu finden versichert. Wie sehr anderseits alle höhere Kultur von den unzähligen Wechselwirkungen abhängt, die alle zuletzt durch körperliche Tätigkeiten und Bedürfnisse vermittelt, zwischen uns und der Außenwelt ausgetauscht werden, und wie mächtig die umgebende Natur bald durch leichte Gewährung, bald durch eigensinniges Versagen neue Entwicklungen unserer Kräfte anregt oder verkümmern läßt: davon hat jedes Zeitalter überzeugende Beispiele gegeben, aber noch keinem ist so lebhaft wie dem unseren diese Abhängigkeit zu vollem und klarem Bewußtsein gekommen. Ob dies im ganzen uns günstiger stellt als frühere Geschlechter, ob diese bewußte und in dem Umfange ihrer Anstrengungen großartige Ausbeutung der Außenwelt für den Fortschritt des allgemeinen Wohlbefindens auch den Sinn für die Höhe der Zwecke lebendig lassen

*) Vgl. Deussen, S. 366—376.

wird, für die doch alle diese Äußerlichkeit der Kultur zum Mittel berufen ist, müssen wir der Zukunft anheimstellen; gewiß hat bis jetzt die Hast dieses Fortschrittes nicht die Teilnahme für die ernsten Fragen zu ersticken vermocht, die uns über den großen Zusammenhang der geistigen Weltordnung mit dem Naturlauf und im Kleineren über die Verknüpfung unserer persönlichen Seele mit ihrer leiblichen Hülle immer von neuem aufsteigen.

Aber von je mannigfaltigeren Interessen das nach außen gerichtete Leben bewegt wird, aus dessen Geräusch wir uns selbst sammelnd zur Überlegung dieser Fragen zurückkehren, desto vielgestaltiger sind auch die Bedürfnisse nach Aufklärung und die verschwiegenen Erwartungen, die wir zu ihrer Untersuchung mitbringen, desto verschiedenartiger die verstohlenen Keime von Mißverständnissen, die später mit widersprechender Lebhaftigkeit ihrer Ansprüche anwachsend unsere Bemühungen zu verwirren drohen. Allen diesen ihrer selbst so oft ungewissen Anforderungen des Gemütes zu genügen, wird jeder Ansicht schwer fallen; am schwersten dann, wenn wir ohne Teilung der Aufgaben auf einmal die verschiedenen Zwecke erfüllen wollen, die jede wissenschaftliche Erörterung sich überhaupt stellen kann.

Denn unsere Wünsche können entweder auf das Verständnis der Erscheinungen und auf die Nachempfindung ihres wesentlichen Sinnes, oder auf die genaue Erkenntnis der äußerlichen Formen ihres Zusammenhanges und ihre gegenseitige Berechenbarkeit auseinander gerichtet sein; aber mehr als eine Unvollkommenheit der menschlichen Natur scheint uns das völlige Verschmelzen beider Richtungen unseres Forschens zu einer unteilbaren Einheit des Wissens zu versagen. Auf die letzten und tiefsten Gründe in dem Wesen der Dinge zurückzugehen und jede Unklarheit der Erscheinungen, die uns belästigt, aus den ursprünglichsten Gesetzen alles Wirkens in der Welt und aus dem vernünftigen Sinne des Planes aufzuklären, der die einzelnen Ereignisse zu der Ordnung eines bedeutungvollen Ganzen zusammengefaßt: diese ideale Aufgabe möchten wir weder dem begeisterten Streben verkümmern, das immer wieder zu ihrer Lösung zurückkehrt, noch möchten wir sie der Unempfänglichkeit gegenüber, die sich geringschätzend von ihr abwendet, für minder wertvoll anerkennen als sie ist. Dennoch müssen wir zugestehen, daß diese Vertiefung in das Höchste selten die Mutter einer genaueren Erkenntnis des Niedrigeren gewesen ist; indem sie dem Gemüte die eigentümliche Befriedigung einer sicheren Ruhe in dem allgemeinen Grunde aller Dinge gewährte, hat sie nicht zugleich die scharfsinnige Beweglichkeit gesteigert, mit welcher der menschliche Geist, für die Erfüllung seiner Lebensaufgaben auch auf die Verkettung der endlichen Welt angewiesen, das Hervorgehen des einzelnen aus einzelnem zu erforschen ein so großes Interesse hat. Überall

wo Zwecke des Handelns zu den Aufgaben der bloßen Erkenntnis hinzutreten, wo es uns darauf ankommt, den Ablauf der Ereignisse nicht allein bewundernd zu verstehen, sondern umgestaltend in ihn eingreifen zu können, da tritt an Wert die Einsicht in die höchsten Gründe der Dinge, die allen gemeinsam sind, hinter die Kenntnis der nächstliegenden Regeln zurück, welche in diesem einzelnen Gebiete unseres möglichen Handelns herrschen. Nun gelangen wir wohl leicht von der Betrachtung des einzelnen zu dem allgemeinen und höheren, das sich über ihm ausbreitet, aber schwerer finden wir den Rückweg aus der Unbestimmtheit des allgemeinen in alle jene Verwicklungen des einzelnen, um dessen genaue Beherrschung uns zu tun ist. Nicht diesen Weg sehen wir daher die Wissenschaften einschlagen, denen wir bisher die bleibendste und fruchtbarste Erweiterung unserer Einsichten verdanken; sie gehen in ihrer Arbeit nicht von den Punkten aus, die auch ein späteres ausdrückliches Nachdenken als die höchsten ihrer selbst gewissen Grundlagen aller Folgerungen, als die eigene wesentliche Wahrheit der Dinge zugestehen müßte. Manches lassen sie vielmehr unentschieden und dahingestellt, am meisten die endliche Rechtfertigung der Grundsätze, die sie der sorgfältigen Zergliederung der Erfahrungen als wohlbeglaubigte, obgleich in ihrem Ursprunge dunkle Unterlagen für die weiteren Schritte ihrer Erklärungen entlehnen; immer vorwärts auf die zunehmende sichere Herrschaft über das einzelne gerichtet, mögen sie beschaulichen Gemütern weniger Kopf zu besitzen scheinen, aber gewiß haben sie mehr Hand und Fuß, als jene höheren Ansichten der Dinge, die meist mit undurchführbaren Ansprüchen, immer sehr verschwenderisch mit Forderungen, und nichts selber gewährend, ihnen gegenübertreten. Es gelingt uns vielleicht zuweilen, indem wir alle Bedingungen eines Naturereignisses berücksichtigen, eine Formel zu finden, welche das vollständige Gesetz derselben erschöpfend ausdrückt; aber die Gleichung, die wir so erlangt haben, vermögen wir vielleicht nicht aufzulösen, und die Wahrheit, die wir an ihr besitzen, bleibt ein unbenutzbar verschlossener Schatz. In solchen Fällen bescheidet sich die Wissenschaft, und indem sie einige der Bedingungen, die geringen Einfluß auf die Begründung der Erscheinung und großen auf die Verwicklung der Formel haben, aus ihrer Untersuchung hinwegläßt, zieht sie aus der vereinfachten und lösbar gewordenen Gleichung Folgerungen, die nur annähernd richtig, aber deshalb, weil man sie haben kann, nützlicher sind als die vollkommen genauen, die man nicht haben kann. Als ähnliche Weise finden wir vielleicht eine glaubliche Aufklärung über die höchsten Zwecke der Welt; aber die bisherigen Versuche dazu haben uns mit dem Mißgeschick vertraut gemacht, daß wir aus diesen hohen Aufgaben sehr wenig den verwickelten Geschäftsgang abzuleiten verstehen, durch welchen der Naturlauf sie zur Erfüllung bringt,

und doch liegen die meisten praktischen Beweggründe zu unseren Untersuchungen auf diesem Gebiete, dessen Gesetzlichkeit sich einem weniger hochfliegenden Gedankengange nicht unerforschlich zeigt.

Mit dieser natürlichen Vorliebe nun für die Dinge, die sich ausführen lassen, verbindet sich für uns noch eine doppelte Betrachtung, die uns überredet, die Aufgabe, welche uns obliegt zu teilen. Je weiter wir uns von den gegebenen Tatsachen entfernen, um aus ihrer verallgemeinernden Vergleichung die höchsten Grundsätze zu finden, die uns wieder zu ihnen zurückführen sollen, um so zahlreicher werden unvermeidlich die Quellen möglicher Irrtümer; ihre Menge wächst mit der steigenden Anzahl der Vermittlungsglieder, durch die unsere Schlüsse das Gegebene mit dem gesuchten Höchsten verbinden. Nur ein verhängnisvolles Zutrauen zu ihrer eigenen Unfehlbarkeit kann daher die Wissenschaft verleiten, ihre Erkenntnis über einen reichgegliederten Inhalt mit Vorliebe an die möglich geringste Anzahl von Grundsätzen oder an den dünnen Faden eines einzigen Prinzips zu knüpfen, mit dessen Riß das Ganze fallen müßte. Anstatt ihren Bau auf die scharfe Schneide einer einzigen Grundanschauung zu stellen und das sonderbare Kunststück der möglich größten Labilität mit immer tiefsinnigeren Mitteln auszuführen, wird sie nützlicher arbeiten, wenn sie für die breiteste Grundlage ihres Aufsteigens sorgt und das Gegebene mit bescheidenerem Anlauf zuerst auf die nächstliegenden Erklärungsgründe bringt, die seine deutlich erkennbare Eigentümlichkeit verlangt. Sie wird sich vorbehalten, diese Ergebnisse erster Ordnung zum Gegenstand einer höher steigenden Forschung zu machen; aber indem sie sich erinnert, wie in dieser Höhe allmählich die Schärfe der Umrisse in den Gegenständen der Frage und damit die Sicherheit unserer Beurteilung abnimmt, wird sie die Möglichkeit des Irrtums zugleich zugeben und zugleich seine Schädlichkeit mindern. Denn es wird ihr freistehen, diese höheren Gebiete wieder aufzugeben, die sie mit unzureichenden Mitteln schon erkämpft zu haben glaubte, und sich auf jene niedrigeren noch immer unabhängig für sich haltbaren Standpunkte zurückzuziehen, deren Aussicht, obwohl sie nicht die Aussicht vom Gipfel ist, doch immer auch eine Wahrheit und Wirklichkeit bleibt.

Und endlich, selbst wenn wir uns getrauten, den Weg bis zum Gipfel der höchsten Höhe fehlerlos zurückzulegen, würden wir doch eine Veranlassung haben, ihn nur selten zu gehen. Denn um die Höhe zu erreichen, würden wir genötigt sein, gar manche von jenen Vorstellungsarten der Dinge aufzugeben, auf deren Anwendung für uns alle Klarheit und Anschaulichkeit in unserem täglichen Verkehr mit den Gegenständen beruht. So gewiß wir nun diese Verzichtleistung auf die Richtigkeit des uns so vertraut gewordenen Scheines entschlossen durchführen müssen, ebenso

gewiß werden wir doch dann, wenn wir von jenen höchsten Standpunkten zu der Ebene der uns umgebenden endlichen Welt zurückkehren, auch die Sprache des Scheines wieder vorziehen müssen. Klarheit und Einsicht erreichen wir nicht, indem wir in jedem einzelnen Falle die gewohnten Formen menschlicher Auffassung aufgeben und die Sprache einer höheren Wahrheit an ihrer Stelle setzen, sondern dadurch, daß wir einmal auf den Grund der Dinge zurückgehen und aus ihm die Grenzen verstehen lernen, innerhalb deren wir eben jene gewohnten Auffassungsformen als gelenkige Werkzeuge unserer Erkenntnis, als angenäherte und der Handhabung fähige Abkürzungen des wahren Verhaltens ohne Irrtum anwenden dürfen. Niemals Vorteil, sondern nur den Nachteil beängstigender Unklarheit bringt es mit sich, wenn wir in besondere und einzelne Untersuchungen unmittelbar die höchsten Prinzipien einmischen, von denen alle Entscheidung freilich zuletzt abhängt; niemand ist imstande, zugleich die ganze Reihe der Weiterbestimmungen im Auge zu behalten, durch welche doch eigentlich auch jene höchsten Gründe erst zu dem werden, wovon der gegebene Fall zunächst abhängt. Obwohl die Astronomie den Stillstand der Sonne und die Bewegung der Erde entschieden hat, so vermeidet unser Sprachgebrauch doch die Geschmacklosigkeit, dem Auf- und Untergang der Sonne den schwerfälligeren Ausdruck des wahren Verhaltens vorzuziehen; obwohl von den Kräften, mit welchen die kleinsten Teilchen gegeneinander wirken, die größere oder geringere Fähigkeit der Körper abhängt, ihre gestörte Gestalt wiederherzustellen, so gehen wir doch nicht bei jedem Anlaß auf die Berechnung derselben zurück, sondern freuen uns, in dem Begriffe der Elastizität und in ihren erfahrungsmäßig gefundenen Gesetzen näherliegende Mittel zu bequemerer Beurteilung zu besitzen; obwohl endlich jede Veränderung, durch welche unsere Speisen genießbar werden, ohne Zweifel auf allgemeinen chemischen Gesetzen beruht, so warten wir doch nicht, bis diese entdeckt sein werden, und vermutlich wird die Kochkunst selbst dann die Kunstgriffe der Erfahrung als bessere Bürgschaften des Erfolges den Vorschriften der Wissenschaft vorziehen. Die geringe Neigung, welche bisher die höheren Untersuchungen gezeigt haben, den Schatz ihrer vielleicht sehr vollwichtigen Ergebnisse in diese gangbare Kleinmünze behaltbarer Gedanken und faßlicher Abkürzungen auszuprägen, hat ihnen nicht allein die allgemeine Teilnahme entzogen, sondern zu ihrer eigenen Unklarheit mitgewirkt. Es ist kein vollkommener Zustand der Gesellschaft, wenn die Entscheidung jeder streitigen Kleinigkeit und die Anweisung zur Besorgung des geringsten Geschäftes unmittelbar von der höchsten Behörde eingeholt werden muß; wie man hier der gesetzgebenden Gewalt und der leitenden Regierung einen wohleingeübten Mechanismus der Verwaltung unterordnet, so bedarf auch die Wissenschaft

einer Abstufung der Gesichtspunkte, und die nicht genügenden Entscheidungen der niedrigeren müssen zwar den höheren zu besserer Aufklärung überwiesen werden können, aber nicht überall muß die rechtsuchende Forschung zu dem weiten Wege bis an den letzten Ursprung der Dinge zurück genötigt sein.

Keine Frage dürfen wir sicherer erwarten, als die nach dem Bande überhaupt zwischen Leib und Seele; sie pflegt die erste zu sein, die man in diesen Betrachtungen aufwirft, und zu ihr kehrt man im Verlaufe derselben zurück, indem man unbefriedigt durch alle bestimmteren Auseinandersetzungen wie mit einem tiefen Atemschöpfen nun noch einmal die eigentliche Schwierigkeit der Sache in ihr zusammenzufassen meint. Und doch kann kaum etwas hinderlicher sein, als eben das Mißverständnis, welches diese Fassung der Frage selbst einschließt. Denn was ist ein Band anderes, als ein Mittel äußerlicher Verknüpfung für das, was nicht von selbst aneinander haftet und wegen des Mangels jeder innerlichen Beziehung keine Wechselwirkung auszutauschen geneigt ist? Und wäre es uns nun gelungen, dieses allgemeine, und zwar dieses eine Band zwischen Leib und Seele zu entdecken, welches Bedürfnis hätten wir dann eigentlich befriedigt? Keine der zahllosen Wechselwirkungen, die wir zwischen beiden geschehen sehen, würde ihrer Gestalt und Art nach aus dieser äußerlichen Umschnürung erklärbarer sein, als ohne sie; ja selbst die Möglichkeit jedes gegenseitigen Einflusses würden wir noch einmal mit einem ganz neuen Anlauf der Untersuchung aus der Natur des Verbundenen zu begreifen suchen müssen, da wir sie in der unbestimmten Vorstellung des Bandes nicht finden. Und jedes Band überdies, durch welches neue Bindemittel sind seine eigenen Bestandteile verknüpft, um nun mit ihrem Zusammenhang auch anderes binden zu können? Wie weit wir auch in das Kleine hinein den Behelf eines immer erneuerten Kittes wiederholen mögen, zuletzt werden wir zugestehen müssen, daß nicht ein vorangehendes Band die letzten Elemente zur Wechselwirkung befähigt, sondern daß eben die Wechselwirkung selbst sie unmittelbar aneinander heftet und sie befähigt, Bänder zu werden für anderes, dessen eigene gegenseitige Verwandtschaften zu kraftlos sind, um seine Vereinigung im Kampfe mit widerstreitenden Hindernissen zu bewirken.

Aber hat nicht dennoch die Forderung, jenes allgemeine Band aufzuzeigen, den richtigen Sinn, eine Bedingung zu verlangen, die für das Zustandekommen der Wechselwirkung vorher gewährt sein muß? Das Gefäß, welches zwei chemische Stoffe umschließt, wirkt es nicht als ein Band, das beide zunächst zu gegenseitiger Berührung zusammenzwingt und dadurch erst ihnen Gelegenheit gibt, die Einflüsse auszuüben, deren

bestimmte Art und Größe freilich nur in ihrer eigenen gegenseitigen Verwandtschaft begründet ist? Gewiß, die Elemente, deren Wechselbeziehungen nicht so lebhaft sind, um sie einander aufsuchen zu lassen, bedürfen einer leitenden Hand, um sie zusammenzuführen; aber nun nachdem sie zusammen sind, ist es weder jene Hand mehr noch das Gefäß, was sie verbunden hält, sondern ihre eigenen Wechselwirkungen verknüpfen sie, und oft zu einer größeren Festigkeit, als jenes äußerliche Band ihnen je hätte geben können. Und so mag es, um das Gleichnis zu verlassen, eine der Aufmerksamkeit würdige Frage sein, auf welche Weise in der ersten Bildung des Lebens Leib und Seele vereinigt worden sind; aber in dem einmal gebildeten und sich erhaltenden Leben, dessen Aufklärung notwendig unser nächster Gegenstand sein muß, da wir nur aus der Kenntnis seines Bestehens Vermutungen über seine Entstehung entwickeln können: auch in ihm ein fortdauerndes Band zwischen Leib und Seele zu verlangen, das von der lebendigen Wechselwirkung beider noch verschieden wäre, ist eine gleich überflüssige und armselige Vorstellung. Sie ist ebenso überflüssig, als wenn wir das Band der Freundschaft, das zwei Gemüter verknüpft, noch besonders als eine sichtbare Umschnürung wahrnehmen wollten, während es eben die Freundschaft selbst ist, welche das Band bildet; sie ist armselig, weil sie es ist, die recht eigentlich auf ganz äußerliche Weise Leib und Seele aneinanderketten möchte und nicht daran denkt, daß statt des einen formlosen Bandes vielmehr das feingegliederte Geflecht unzähliger Beziehungen beide auf das Sinnvollste zu gegenseitigem Eingehen auf ihre Zustände und Bedürfnisse befähigt. Denn jede einzelne Wechselwirkung, die zwischen ihnen ausgetauscht wird, ist ein Faden dessen, worin ihr Band besteht, und die spottenden Einwürfe, die so oft der Ansicht von der Zusammensetzung der menschlichen Natur aus Leib und Seele gemacht werden, weil sie unser Wesen aus der Addition zweier Bestandteile erzeugen wolle, tragen nur diese Kümmerlichkeit ihrer eigenen Vorstellung von einem allgemeinen Bande mit Unrecht auf die unbegrenzte Mannigfaltigkeit dieser organisierten Wechselwirkung über. Lassen wir deshalb diese nutzlose Ansicht auf sich beruhen, wie sie teils in gröberer Form sich nach einem stoffartigen Zement sehnt, das vielleicht in Gestalt einer ätherischen Materie Leib und Seele verkitte, teils in feinerer und doch nicht wahrerer Ausbildung die Seele selbst als Mittelglied zwischen Körper und Geist stellt und durch dies alles nur die Anzahl der Fugen vermehrt, deren Verkittung sie doch wünscht.

Aber diese Wechselwirkungen selbst, gehören sie nicht zu dem Unerklärlichsten, oder gäbe es ein Mittel, sich eine Anschauung davon zu machen, wie die Eindrücke vom Körper zur Seele übergehen und von dieser zurückkehren? Auch diese Frage enthält des Mißverständlichen viel, und in der

Tat ist sie nur eine neue Form des Ausdrucks für die falsche Meinung, die der vorigen zugrunde lag. Denn unerklärlich ist jene Wechselwirkung allerdings, aber sie gehört nicht zu den Vorgängen, deren Wirklichkeit wir um ihrer Unerklärlichkeit willen bezweifeln dürfen, weil es ihre Pflicht würde, nach uns bekannten Gesetzen sich erklären zu lassen; sie selbst ist vielmehr der Begriff jenes einfachen und ursprünglichen Geschehens, auf welches jede Erläuterung zusammengesetzter Ereignisse uns zurückführt, und welches wir nun, uns selbst mißverstehend, aus seinen eigenen Folgen begründen möchten. Oder verlangen wir mit jener Frage vielleicht etwas anderes als die ausführliche und anschauliche Beschreibung der Arme, mit denen die Seele tätig in den Körper ihr seine Eindrücke beibringt, kurz jener ganzen Maschinerie, welche hier, wie in anderen Fällen der Wechselwirkung, die wir genauer zu kennen glauben, den Übergang des Einflusses von einem zum anderen vermittele?

Prüfen wir uns unbefangen, so können wir nicht leugnen, daß in unserer Weltauffassung sehr oft die Neugierde an die Stelle der Wißbegierde tritt, und daß die reiche Befriedigung der einen durch die unterhaltende Mannigfaltigkeit aufeinanderfolgender Bilder uns nur zu oft vergessen läßt, wie völlig ungestillt die andere bleibt. Wir schätzen die Gründlichkeit unserer Einsicht sehr gewöhnlich nach der Menge der Einzelheiten, die wir in irgendeiner Untersuchung kennen gelernt haben; je mehr innerliche Maschinerie, je mehr Zusammensetzung unsere zergliedernde Aufmerksamkeit in irgendeinem Gegenstande findet, desto vollständiger glauben wir Wesen und Wirkungsweise desselben begriffen zu haben. Wir denken nicht daran, daß diese Mannigfaltigkeit zusammenhängender Glieder eigentlich doch nur die Summe dessen vermehrt, was einer Erklärung eben bedürftig wäre, und daß jeder Nachweis von Mittelgliedern zwischen erster Ursache und Enderfolg das Rätsel, wie nun überhaupt Wechselwirkung zwischen verschiedenen Elementen möglich sei, nicht löst, sondern nur vervielfältigt. Haben wir eine Maschine, deren Wirkungsweise uns zunächst völlig unbegreiflich schien, in ihrem Innern betrachtet, und gesehen, wo jedes Rad des Getriebes in das andere eingreift und seine eigenen Bewegungen in bestimmten Richtungen auf andere Elemente überträgt, so glauben wir nun alle Rätsel gelöst. Und doch haben wir nicht im geringsten eine Kenntnis der Art erlangt oder des inneren Vorganges, durch welchen hier die wirkenden Kräfte ihren Erfolg hervorbringen; wir haben nur das große und unanschauliche Geheimnis der ganzen Maschine in jene einzelnen Geheimnisse der einfachen Naturwirkung zerlegt, in betreff deren wir uns einmal entschieden haben, sie als klar gelten zu lassen, obwohl sie doch für jede nähere Betrachtung sich zu völliger Unbegreiflichkeit verdunkeln.

Denn alle Maschinenwirkung beruht auf der Mitteilbarkeit der Be-

wegung und auf der Festigkeit des Gefüges und des Zusammenhanges in den Massen, zwischen denen sie übertragen werden soll. Welche von diesen beiden Bedingungen verstehen wir nun? Wissen wir anzugeben, was in der Mitteilung der Bewegung geschieht, und wie der treibende Körper es anfängt, um durch Stoß oder Druck den anderen in Bewegung zu setzen und einen Teil seiner Geschwindigkeit an ihn zu übertragen? Oder ist es uns vielleicht klar, wie und wodurch die einzelnen Teile eines Triebrades so aneinanderhaften, daß der Stoß, der dem einen von ihnen gegeben wird, auch die anderen nötigt, mit ihm in Gemeinschaft sich zu bewegen und die kreisförmige Umwälzung um eine Axe hervorzubringen, die nun zu neuen nützlichen Effekten verwendet wird? Vielleicht berufen wir uns auf die Wirkung anziehender Kräfte, welche alle Teilchen zu einem Ganzen verbinden. Aber diese Wechselwirkung der gegenseitigen Anziehung, worin besteht sie selbst und wodurch wird sie hervorgebracht? Wie fangen jene Kräfte es an, über die Grenzen des Körpers hinauszugreifen, dem sie angehören, und über einen anderen, dessen Eigentum sie nicht sind, diese Macht auszuüben, daß er ihrer Anziehung folgen muß? Wir befürchten nicht, daß man auch hier noch einmal von einem Bande sprechen werde, das Sonne und Planeten zusammenhalte: man wird der Frage, die sich sogleich erneuern würde, wie sie es nun machen, dies Band bald zu verkürzen, bald zu verlängern, durch das offene Zugeständnis ausweichen, daß hier eine der einfachen Wirkungen vorliege, durch deren Zusammensetzung man wohl die Gestalt verwickelter Erfolge erklären könne, während sie selbst durch keinen neuen Zwischenmechanismus deutlicher werden als ohne ihn. Sowie wir wohl wissen, was wir meinen, wenn wir sagen, daß etwas sei, aber nie erfahren und ergründen werden, wie Sein gemacht wird, so wissen wir, was wir meinen, wenn wir vom Wirken sprechen, aber nie werden wir angeben können, wodurch das Wirken überhaupt zustande kommt. Nichts wird unsere Wissenschaft leisten können, als daß sie genau die Bedingungen aufsucht, unter denen dieses unbegriffene und unbegreifbare Wirken entsteht; und wie großartig und wichtig ihre Leistungen in der Entwirrung und Zergliederung verwickelter Zusammenhänge sein mögen: wenn sie die einfachen Wechselwirkungen erreicht hat, auf deren Zusammensetzung sie jenes Mannigfaltige zurückführt, wird sie überall bekennen müssen, daß der eigentliche Akt des Wirkens in allen denkbaren Fällen seines Vorkommens uns gleich unerklärbar bleibt.

Aber man wird dies nur zugestehen, um es sogleich wieder zu vergessen, sobald die bestimmte Frage nach der Wechselwirkung zwischen Körper und Seele aufgeworfen wird. Obgleich eine kurze Durchforschung der Naturwissenschaft uns lehren kann, daß in der Tat in allen Formen der

Gegenwirkung zwischen Stoff und Stoff die gleiche Dunkelheit herrscht, ist es doch eine kaum zu überwältigende Gewohnheit geworden, den gegenseitigen Einfluß zwischen Leib und Seele als einen besonderen unglücklichen Ausnahmefall zu betrachten, in welchem uns wider Erwarten das nicht klar werden wolle, was in jedem Beispiele bloß physischer Wirkungen uns ganz deutlich sei. Wie wenig es nun dort deutlich ist, haben wir zwar gezeigt; aber dennoch wird diese Klage sich wiederholen, denn der Eindruck der Unklarheit wird hier geschärft durch die Unvergleichbarkeit der Glieder, die aufeinander wirken sollen. Den materiellen Bestandteilen des Körpers steht die übersinnliche Natur der Seele gegenüber; wie kann nun der Stoß und Druck der Massen, oder ihre chemische Anziehung, die einzigen Mittel, mit denen sie wirken zu können scheinen, Eindruck auf die Seele machen, die ihnen wie ein nichtiger Schatten keinen Angriffspunkt gewährt? Und wie möchte umgekehrt das Gebot der Seele, ein Gebot, dem an sich keine ausübende Gewalt des Stoßes zur Seite steht, Massen bewegen, die nur so handgreiflichen Antrieben gehorchen würden? Nur von gleichartigem zu gleichartigem sei ein Austausch der Wirkungen denkbar. Aber bei näherer Überlegung zeigt sich doch auch dieses Verlangen nach Gleichartigkeit aus dem Irrtume hervorgegangen, als seien Stoß, Druck, Anziehung und Abstoßung oder chemische Wahlverwandtschaft erklärende Bedingungen der Wechselwirkung, da sie doch nur Formen sind, in denen die Wirkung auf unbegreifliche Weise erfolgt. Die völlige Gleichheit zweier Kugeln macht an sich die Mitteilung ihrer Bewegung im Stoße nicht begreiflicher; sie gewährt lediglich unserer Anschauung den Vorteil, die beiden wechselwirkenden Elemente gleich deutlich vorstellen zu können und die räumliche Bewegung zu sehen, mit der sie sich nähern; d. h. sie macht uns ein Bild des Tatbestandes möglich, wie er vor aller Wechselwirkung ist, aber sie erklärt das Zustandekommen des Wirkens um nichts besser. Jener Vorteil der Anschaulichkeit nun entgeht uns zunächst allerdings. Wir würden getröstet sein, wenn wir die Seele sprungfertig der Materie gegenüber sehen könnten, um auf sie einzudringen oder sich ausbreitend, um den Stoß derselben aufzufangen; wir würden dann das Bild erreicht haben, nachdem wir uns so sehr sehnen, ohne für das Verständnis des Hergangs das geringste gewonnen zu haben. Vielleicht führt uns nun eine spätere Wendung unserer Untersuchung zu einem Standpunkte, auf welchem diese Ungleichartigkeit der übersinnlichen Seele und des sinnlich wahrnehmbaren Stoffes ohnehin verschwindet; aber auch wenn sie nicht verschwände, würde sie nicht im Ernst eine Vergrößerung der Schwierigkeit für uns sein. Denn der Akt des Wirkens, da er selbst kein sinnlich anschaulicher Vorgang ist, kann auch keine andere Gleichartigkeit der wechselwirkenden Glieder verlangen, als eine solche,

die reichlich dadurch gewährt ist, daß die Seele als wirkliche, des Tuns und des Leidens fähige Substanz den Atomen des Stoffes gegenübersteht, die wir ihrerseits ebenso als reale Mittelpunkte aus- und eingehender Wirkungen betrachten. Jede Forderung noch weitergehender Ähnlichkeit würde nur auf dem Irrtum beruhen, welcher den Akt des Wirkens als einen Übergang fertiger Zustände aus einem Element in das andere ansieht und deshalb freilich auf Ähnlichkeit oder Gleichheit beider dringen muß, um dem auswandernden Zustande da, wo er einwandert, eine gleich große und gleich gestaltete Behausung wieder anbieten zu können.

Und endlich, müssen wir hinzufügen, gibt es nicht Wechselwirkungen überhaupt, so wie es nicht eine Verknüpfung überhaupt gab. Jede Wirkung ist eine besondere, nach Form und Größe bestimmte, und wir haben keinen Grund zu der Annahme, daß alle Verschiedenheit der Erfolge in der Welt immer nur von verschiedenen Zusammensetzungs- und Benutzungsweisen eines und desselben gleichartigen Wirkens herrühre. Ist dies nun so, was würden wir für die Aufhellung der Erscheinungen gewonnen haben, wenn wir die allgemeine Möglichkeit des Wechselwirkens zwischen Leib und Seele irgendwie erklärt hätten, wenn wir doch aus ihr nicht entwickeln könnten, warum unter verschiedenen Umständen bald diese, bald jene eigentümliche Art der Wirkung zwischen beiden sich entspinnen müßte? Im Interesse der Wissenschaft kann es deshalb nur wenig liegen, diese allgemeinste Frage weiter zu verfolgen. Sie wird zugestehen und voraussetzen, daß die Art, wie Wirkungen überhaupt in der Welt möglich seien, in allen Fällen und auf jedem Gebiete der Ereignisse gleich undurchdenkbar bleibe; das wahre und ergiebige Feld der Untersuchung liege in der Nachforschung darnach, unter welchen bestimmten und angebbaren Bedingungen ebenso bestimmte und angebbare Wirkungen allgemein und gesetzlich eintreten. Während sie es aufgibt, zu erfahren, wodurch und wie überhaupt Wirkungen von ihren Ursachen hervorgebracht werden, richtet sie ihre Aufmerksamkeit auf die andere nützlichere Frage, welche Wirkungen von welchen Ursachen ausgehen. Indem sie die Sorge für das Zustandekommen der Ereignisse einer allgemeinen und gesetzlichen Naturnotwendigkeit überläßt, deren Gebote keinen Widerstand finden, welchen hinwegzuräumen besondere Mittel nötig wären, hat sie an diesem Gedanken einen ebenso reichen und ergiebigen Gegenstand der Untersuchung, wie die Astronomie einen solchen in der Vorstellung der allgemeinen Anziehung besitzt, von deren Zustandekommen sie nichts weiß, aber aus welcher sie unter Berücksichtigung der mannigfachen Umstände, unter denen ihre unbegreifliche Wirkung auftreten kann, eine Fülle der verwickeltesten Erscheinungen zu erklären vermag.

Man wird diese Ansicht richtig bezeichnen, wenn man sie mit dem

Namen des Okkasionalismus belegt, aber man wird Unrecht haben, es im Sinne eines Tadels zu tun. Wir nennen eine Lehre so, die alles, was unserem unbefangenen Blicke als die hervorbringende Ursache eines Erfolges erscheint, nur als die Gelegenheit auffaßt, bei welcher auf unbegriffene Weise dieser Erfolg hervortritt. Dies Bewußtsein nun möchten wir eben erwecken, daß alle unsere beste Kenntnis der Natur überall nur ein genaues Studium der Gelegenheiten ist, bei denen durch einen Zusammenhang des Wirkens, dessen innere bewegende Nerven wir nicht verstehen, die Ereignisse hervortreten, jedes nach allgemeinen Gesetzen an eine ihm allein zugehörige Veranlassung geknüpft, und jedes nach ebenso beständiger Regel sich mit der Veränderung dieser Veranlassung verändernd. Wir stehen nicht außerhalb des Kreises naturwissenschaftlicher Auffassungen, wenn wir den Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele diese Betrachtung unterlegen, sondern wir dehnen nur die Gewohnheiten der Naturerkenntnis folgerecht auf dies neue Verhältnis aus. Ja die klare Einsicht, daß auch unser Wissen um die physischen Ereignisse kein wesentlich tieferes ist, wird uns nun selbst erlauben, jene Anschauungen der täglichen Beobtung, deren Wegfall in dieser Frage wir oben bedauerten, ohne Befürchtung eines Irrtums wieder anzuwenden.

In der Tat warum sollten wir uns versagen, von dem Druck und dem Stoß der Massen auf die Seele, von der Anziehung und Abstoßung beider durcheinander zu sprechen, sobald diese Ausdrücke, obwohl sie keine Aufklärung enthalten, doch dazu dienen, unsere Vorstellungen des Sachverhalts bequem und anschaulich abzukürzen? Was wir unter jenen Worten im gewöhnlichen Leben zunächst verstehen, das sind die äußerlichen Formen, welche die Wechselwirkung größerer und zusammengesetzter Massen gegeneinander annimmt. Hier scheint es uns, als wirkten die Massen d u r ch den Stoß, d u r ch den Druck. Aber gehen wir auf die einfachen Atome zurück, die das Gefüge dieser Körper bilden, so treffen wir innerhalb der physikalischen Anschauungen auf die Vorstellung von großen Zwischenräumen, die auch in der dichtesten Masse die kleinsten Teile trennen, und deren Größe zwar durch mannigfaltige Kräfte verkleinert, aber nie bis zu völliger Berührung der Atome vernichtet werden könne. Dann würde der Stoß zweier Atome anders zu fassen sein. Noch ehe eine Berührung erfolgt, würde die Annäherung des einen in dem anderen eine zurückstoßende Kraft erwecken oder steigern, und die nun erfolgende Wirkung, die uns früher durch den handgreiflichen Anprall des Stoßes wie durch ein Mittel ihrer Verwirklichung zu entstehen schien, würde in der Tat von einem wechselseitigen Einfluß der Elemente aufeinander abhängen, für dessen Zustandekommen wir gar keine weitere Maschinerie mehr aufzuzeigen wissen. Die Erscheinung des Stoßes würde nur noch

die Folge eines inneren unvermittelten Verständnisses der Dinge untereinander sein, kraft dessen sie ihre Zustände nach allgemeinen Gesetzen aufeinander wirken lassen. Warum also sollte nicht ein Atom des Nervensystems ebenso auf die Seele oder sie auf jenes stoßen und drücken können, da doch jeder gemeine Stoß und Druck sich für die nähere Betrachtung nicht als ein Mittel zur Wirkung, sondern nur als die anschauliche Form eines viel zarteren Ereignisses zwischen den Elementen ausweist?

Doch ohne allzuviel Wert auf den Wiedergewinn dieser Ausdrücke zu legen, wollen wir vielmehr die nächste allgemeine Folge hervorheben, die aus unserer Ansicht sich für die Behandlung der einzelnen Fragen ergeben wird. Wir haben eben des seltsamen Vorurteils Erwähnung getan, welches den Vorgang des Wirkens als die Übertragung eines fertigen Zustandes von einem Element zum andern betrachtet. Wie wenig aus einer solchen Voraussetzung sich die Mannigfaltigkeit der Ergebnisse würde erklären lassen, welche der Eindruck eines Reizes in verschiedenen Gegenständen weckt, auf die er trifft, bedarf keiner weiteren Erörterung; bestände sein Wirken nur in der Ausstrahlung eines fertigen Zustandes, der von jenen als solcher aufgenommen würde, so könnte ihm auch nichts antworten, als ein ganz gleichlautendes ebenso vielstimmiges Echo, als Gegenstände vorhanden waren, die diesem gleichen Eindruck sich öffneten. Mag es sein, daß von dem wirkenden Punkte immer nur eine, ihm und seinem Zustande entsprechende Bewegung sich ausbreitet, so muß doch offenbar der Erfolg, den sie haben wird, verschieden sein nach der Verschiedenheit der Wesen, auf welche sie trifft. Die Ansicht, die wir festzuhalten beschlossen haben, legt uns jenen Irrtum nicht nahe; sie führt uns vielmehr ohne Umschweif dazu, jeden äußeren Einfluß, der von irgendeinem Element auf ein anderes überwirkt, immer nur als einen veranlassenden Reiz zu betrachten, welcher in dieses zweite nicht einen fertigen und ihm fremden Zustand hineinträgt, sondern in ihm nur weckt, was in seiner eigenen Natur schon begründet war. Die hölzernen Tasten des musikalischen Instrumentes enthalten nicht selber die Töne, die sie durch ihren Anschlag aus den Saiten hervorlocken, lediglich die Spannung der letzteren ist es, die durch jenen Stoß in tonerzeugende Schwingungen übergehen kann. Ebenso sind alle Eindrücke des Körpers nur Anstöße für die Seele, aus ihrer eigenen Natur die inneren Phänomene der Empfindung zu erzeugen, die ihr von außen nie mitgeteilt werden können. Denn auch wenn es nicht die Bewegung einer Taste, sondern selbst schon eine Schallschwingung wäre, was die Saite zum Mittönen brächte, immer würde doch diese den Ton nur durch ihre eigene Spannung hervorzubringen fähig sein, gleichviel ob das, was sie in Erzitterung versetzte, ein dieser

Schwingung ähnlicher oder unähnlicher Vorgang war. Nicht anders würde es sich verhalten, wenn wir auf irgendeine Weise die Empfindung als einen schon in den Nerven vorhandenen Zustand fassen wollten; er würde in der Seele doch von neuem entstehen müssen durch irgendeine Anregung, die der empfindende Nerv ihr zukommen ließe, und er würde nie durch äußere Eindrücke in ihr entstehen können, wenn nicht ihre eigene Natur zur Entfaltung dieser eigentümlichen Form des inneren Geschehens an sich selbst befähigt wäre. Jede Voraussetzung mithin, die das, was in der Seele entstehen soll, auf irgendeine Art schon außer ihr als vorhanden voraussetzt, ist doch genötigt auf diesen Gedanken zurückzukommen und das Äußere nur als eine Veranlassung, das innere Ereignis dagegen als ein aus der Natur dessen, in welchem es geschieht, hervorgehendes zu betrachten. Die Notwendigkeit dieser neuen Entstehung desselben kann durch jene Annahme ebensowenig vermieden werden, als etwa die Erkenntnis einer Wahrheit oder die Begeisterung eines Gefühls sich von einem Geiste an den anderen ohne eine wiedererzeugende Selbsttätigkeit des letzteren mitteilen läßt. In wie vielgestaltiger Weise daher die Einwirkungen des leiblichen Lebens die Entwicklung des geistigen bedingen, so führen sie doch weder das Bewußtsein überhaupt, noch irgendeine einzelne Empfindung oder Vorstellung der Seele fertig, als das schon gewonnene Resultat körperlicher Vorgänge zu; alle jene Einwirkungen sind nur Signale, auf deren Eintreten die Seele nach unveränderlichen Gesetzen nur aus der Natur ihres eigenen Wesens bestimmte innere Zustände erzeugt; aber die feine Organisation des Körpers, die es ihm möglich macht, jene Signale in einer bestimmten, den wirklichen Verhältnissen der Dinge entsprechenden Gruppierung und Reihenfolge zu überliefern, leitet auch die Seele zu einer Abwechselung und Verknüpfung ihrer Empfindungen an, in welcher sie alle Wahrheit erreicht, die überhaupt durch die bloße Auffassung des Gegebenen noch ohne denkende Bearbeitung seines inneren Zusammenhanges möglich ist.

So wie nun das Ganze der Empfindungswelt eine innere Entwicklung ist, nicht von außen hereingekommen, sondern in der Einheit des vorstellenden Wesens durch die Vielheit fremder Anstöße nur angeregt, so ist auch die Mannigfaltigkeit der körperlichen Bewegungen, die auf den Anlaß der Seele entstehen, eine Entfaltung wirkungsfähiger, in der leiblichen Organisation begründeter Verhältnisse, angeregt wohl durch die inneren Zustände der Seele, aber nicht von ihr als fertige auf die Werkzeuge des Körpers übergetragen. Von jenen äußeren Reizen, welche eine Empfindung hervorrufen, kennt unser unmittelbares Bewußtsein weder ihre Natur noch die Mittel, durch welche sie einen Eindruck auf uns erzeugen; erst die Wissenschaft hat nach langer fruchtloser Bemühung die Eigentümlichkeiten der Licht- und Schallwellen aufgeklärt, denen wir

Ton und Farbe verdanken. Aber selbst von jenen Vorgängen, die durch diese Reize in unserem Nervensystem hervorgebracht, die nächste Veranlassung unserer Empfindungen sind, wissen wir nichts, und auch die physiologische Untersuchung hat sie bisher nicht kennen gelehrt; nichts tritt in unserem Bewußtsein hervor, als das Ende aller dieser Vermittlungen, die bewußte Empfindung des Tones oder der Farbe selbst. So wenig versteht die Seele die Entwicklungsgeschichte ihrer Vorstellungen; sie erzeugt sie nicht als freie, wählende und ihres Tuns sich bewußte Tätigkeit, sondern durch ein allgemeines und bindendes Naturgesetz ist sie als ein so geartetes Wesen genötigt, diesem Eindruck mit dieser, einem bestimmten anderen stets mit einer bestimmten anderen Empfindung zu antworten. Ganz ebensowenig weiß und versteht die Seele von dem Vorhandensein, der Lage, der Verknüpfung und der Wirksamkeit der Werkzeuge, durch welche sie ihre Bewegungen ausführt; sie lernt wohl bald die äußere Gestalt der beweglichen Gliedmaßen kennen, aber nicht unmittelbar, sondern nur durch die Hilfe der Wissenschaft erfährt sie, und immer unvollkommen, die innere Einrichtung der Muskeln und der Nerven, die zu ihrer Bewegung dienen. Nicht durch diese mangelhafte Kenntnis wird sie zu ihren Handlungen befähigt; nicht sie ist es, welche die vorhandenen Mittel überblickend, wählend und im einzelnen alles leitend, sich zur Ausführung einer Bewegung die nötigen Muskeln aussucht. Hätte sie selbst diese gefunden, sie würde doch ratlos stehen, wie sie diesen Werkzeugen die hinlängliche Größe eines Anstoßes zukommen lassen sollte; weiß doch selbst die Wissenschaft noch nicht zweifellos, durch welche Form des Vorganges der bewegende Nerv seine Erregung den Muskeln mitteilt. Auch hier muß die Seele jenem Zusammenhange vertrauen, der in allem Naturlauf nach unveränderlichen Gesetzen Zustand mit Zustand verbunden hat und der auch die inneren Regungen, zu denen ihre Natur fähig ist, ohne ihr mithelfendes Zutun mit Veränderungen ihres Körpers verknüpft. Sobald das Bild einer bestimmten Bewegung in unserem Bewußtsein verbunden mit dem Wunsche ihres Geschehens auftaucht, so ist dies der innere Zustand, an den diese durchdringende Gesetzlichkeit der Natur als notwendige Folge die Entstehung dieser bestimmten Bewegung gekettet hat und sie geschieht nun, nachdem diese Anfangsbedingung ihres Eintreetens gegeben ist, ohne unser Mitwirken, ohne unser Zutun, selbst ohne alle Einsicht unserseits in den Gang des Mechanismus, den uns der Zusammenhang der Natur zu Gebot gestellt hat.

Und nicht immer gehen Bewegungen aus unserem Willen hervor; sie erfolgen als Ausdruck leidenschaftlicher Erregungen in unseren Gesichtszügen und in allen Teilen unseres Körpers häufig ohne, selbst gegen unseren Willen; sie erfolgen in Formen, deren Bedeutung oder deren Nutzen

zum Ausdruck oder zur Linderung dieser inneren Erregung wir nicht verstehen; wir weinen und lachen, ohne zu wissen, warum das eine der Freude, das andere der Trauer ein notwendiger Ausdruck sein müßte; das Schwanken unserer Gemütsbewegungen verrät sich in tausend Abwechselungen unseres Atmens, und wir können nicht nachweisen, weder auf welchem Wege, noch zu welchem Zwecke sich diese körperlichen Erschütterungen an die unseres Inneren knüpfen. So sind offenbar viele geistige Zustände, nicht allein Entschlüsse des Willens, sondern auch willenlose Gefühle und Vorstellungen, von dem allesumfassenden Naturlauf zu bedingenden Anfangspunkten gemacht worden, die allerdings unsere Seele zum Teil wenigstens selbsttätig aus ihrem eigenen Innern erzeugt; nachdem sie aber erzeugt sind, bringen sie die ihnen entsprechende Bewegung mit der blinden Sicherheit eines Mechanismus, ohne unser einrichtendes und leitendes Mitwirken, selbst ohne unsere Kenntnis von der Möglichkeit dieses Wirkens hervor.

Man täuscht sich daher, wenn man mit einem beliebten Gleichnisse den Leib als die bewegliche Lokomotive, die Seele als ihren Führer bezeichnet. Denn der letztere kennt, oder kann wenigstens den Bau der Maschine kennen, die er leitet; er sieht vor sich den Weg, den er sie führen soll, und indem er in jedem Augenblick die Richtung, in der sie sich bewegt, mit der Bahn vergleicht, die sie durchlaufen soll, kann er nicht nur die Größe der nötigen Ablenkung berechnen, sondern sieht vor sich die mechanischen Handhaben des Steuers, durch welche sie zu bewirken ist, und seine eigenen Arme, welche jene Handhaben drehen können. Weit entfernt von dieser verhältnismäßig vollkommenen Einsicht in den Gang der Maschine, gleicht die Seele vielmehr einem untergeordneten Arbeiter, der wohl an dem einen Ende eine Kurbel zu drehen oder Kohlen aufzuschütten versteht, aber gar nichts von der inwendigen Übertragung der Bewegungen weiß, durch welches das andere Ende des Getriebes ein fertiges Produkt liefert. Oder wollen wir bei jenem Gleichnis bleiben: das Verhältnis zwischen Seele und Leib gleicht nicht dem zwischen dem Führer und der Maschine, sondern natürlich dem zwischen der Seele dieses Führers und seinem Leibe; der Führer erfüllt seine Aufgabe nur, weil ihm zu den verständlichen Bewegungen, die er seinem Werkzeug mitteilen soll, die unverstandene Beweglichkeit seiner eigenen Arme als Mittel zu Gebot steht. So täuscht jenes Gleichnis oberflächlich, weil es das unbegriffene Verglichene stillschweigend einschließt.

Man wird wenig gneigt sein, dieser Ansicht rückhaltlos zuzustimmen. Zu sehr hat man sich gewöhnt, die Seele als die freiherrschende und schaltende Gebieterin anzusehen, deren Gebot den Körper zwinge. In dem Schwunge, den wir dem Arme mitteilen, glauben wir unmittelbar das

Überströmen unseres Willens in die Organe zu fühlen, wie er sie werktätig in Bewegung setzt; und dieser Anstoß sollte nicht genügen? Eine allgemeine Naturnotwendigkeit sollte dem Willen die Folgsamkeit der Glieder erst zum Geschenk machen müssen? Und doch ist es so; in jenem Schwunge des Armes fühlen wir nichts so wenig als das Übergehen der Kraft; was wir empfinden, ist nichts als die Veränderung, welche durch die schon geschehene Anregung die Muskeln während ihrer Zusammenziehung erfahren, und von welcher eine Wahrnehmung, der Müdigkeit ähnlich und in sie übergehend, zu unserem Bewußtsein zurückkehrt. Nicht die Lebendigkeit des Willens und auch nicht die Tatsache seiner Macht über die Glieder wird durch unsere Auffassung bedroht; aber festgestellt wird, daß die Natur des Willens nur im lebendigen Wollen, nicht an sich zugleich im Vollbringen besteht; so wenig unser Wille unmittelbar über die Grenzen unseres Körpers hinausreicht und als tätige Gewalt die entfernte Außenwelt verändert, so wenig reicht er in unserer Persönlichkeit an sich über unsere Seele hinaus; wenn er dennoch eine Macht ausübt über den Körper, den ihm die Natur als Werkzeug zugesellt hat, so ist es, weil dieselbe Naturnotwendigkeit es festgesetzt hat, daß an seine Gebote, die an sich machtlosen, eine gesetzlich geordnete Folgsamkeit der Massen sich knüpfe.

So ist also, um zu unserem Anfange zurückzukehren, die Mannigfaltigkeit unserer Bewegungen eine Entwicklung der zweckmäßigen Verhältnisse unserer körperlichen Organisation, nicht ausgedacht, nicht im einzelnen überwacht und ins Werk gesetzt durch die Seele, sondern von ihr einsichtslos angeregt. Wohl kann die Seele, indem sie eine Reihenfolge solcher inneren Zustände in sich erzeugt, die der allgemeine Naturlauf zu Anfangspunkten von Bewegungen gemacht hat, auch eine Reihenfolge der letzteren in einer Ordnung und zweckmäßigen Gruppierung hervorrufen, für welche an sich die Einrichtung des Organismus keinen hinlänglichen Grund enthält; aber alle ihre Herrschaft über den Körper kommt in dieser Beziehung doch nicht über eine unendlich mannigfach variierte Benutzung und Zusammensetzung elementarer Bewegungen hinaus, von denen sie keine einzelne zu ersinnen oder zu begreifen weiß. Sie verknüpft zweckmäßige Elemente zu einem zweckmäßigen Gebrauch, wie die Sprache ihre Vokale und Konsonanten zu einem unendlichen Reichtum der Worte und des Wohlklanges; aber wie die Sprache ihre Laute vorfand, so findet die Seele die einfachen zweckmäßigen Bewegungen vor, leicht erregbar durch einen inneren Zustand, den sie herbeizuführen weiß, aber in der übrigen Weise ihrer Entstehung und Durchführung ihr völlig dunkel und von ihr unabhängig.

Als wir die Vorstellung prüften, welche über den Grund der zweckmäßigen Bildung des lebendigen Körpers nach und nach hervorgetreten sind, haben wir bereits jener Ansicht gedacht, welche seine Harmonie nur aus der tätigen Mitwirkung eines geistigen Wesens ableitbar glaubte. Wir haben damals gesehen, daß diese Meinung ihr Ziel verfehlte, wenn sie durch die Hilfe der Seele die Entwicklung des Körpers dem Gebiete des mechanischen Geschehens zu entziehen suchte. Denn das, wodurch allein die Seele mehr ist, als der blinde Mechanismus, die verständige Überlegung und die willkürliche Wahl der Zwecke und Mittel, konnte nach allem, was die Erfahrung uns lehrte, nicht als mitwirkend bei dem allmählichen Aufbau der körperlichen Gestalt betrachtet werden. Die Formen des Leibes werden in einem Zeitraum endgültig festgestellt oder verbreitet, in welchem alle diese Tätigkeiten der Seele ihrer Ausbildung noch entgegensehen; alles, was sie selbst daher zur Begründung des körperlichen Lebens beitragen konnte, vermochte sie nur, sofern sie als ein Element neben anderen in den Zusammenhang der mechanischen Wechselwirkungen mit verflochten war, aus deren zusammenstimmender Tätigkeit mit blinder Notwendigkeit die vorherbestimmte Form des Organismus hervorging.

Diese nötige Zurückweisung einer falschen Vorstellung über die Form, in welcher die Seele an dem Ausbau des Körpers teilnimmt, würde an sich nicht hindern, diesen Anteil groß und wichtig zu denken. Immer würde die Seele durch die bedeutungsvollere Natur ihres Wesens ein bevorzugtes Element in der Mitte aller übrigen sein, und obgleich auch ihre Mitwirkung nur in notwendigen Rückwirkungen bestände, zu denen sie in jedem Augenblicke durch die Summe ihrer Beziehungen zu jenen gezwungen wird, so könnte doch eben die Tiefe ihrer eigenen Natur sie befähigen, auch auf diese Weise Einflüsse von sich ausgehen zu lassen, deren Nutzen für den Fortschritt der Organisierung die Verdienste aller übrigen Bestandteile überböte. Sehen wir nun, wie noch innerhalb der Grenzen unserer Beobachtung die Anregung des Willens die Muskelfasern zur Verkürzung bringt, wie also offenbar einem Wechsel in den Zuständen der Seele auch eine Veränderung in den Lagenverhältnissen kleinster Massenteilchen des Körpers nachfolgt, so können wir im allgemeinen die Möglichkeit durchaus nicht bezweifeln, daß in einer früheren Bildungszeit, in welcher die Elemente des Körpers noch nicht die feste Struktur und Lage angenommen haben, welche sie im Erwachsenen besitzen, die inneren Regungen der Seele auch auf die erst noch zu gewinnende Lagerungsform der Teilchen, mithin auf die Ausbildung der Gestalt, einen beträchtlichen Einfluß ausüben könnten. Allerdings wird der Anfangspunkt dieses Einflusses nicht die bewußte Vorstellung der Bewegung von Gliedmaßen sein können, von deren Dasein und Verwendbarkeit die Seele in diesem Zeitraume noch keine Erfahrung

haben könnten; aber wie wir auch noch in der fertigen Gestalt Gemütsbewegungen unwillkürlich sich mit der Gewalt ihres Eindruckes auf einzelne Teile werfen und die Lagenverhältnisse dieser schon verfestigten Elemente durch mimische Bewegungen verändern sehen, so könnten ohne Zweifel auch die formlosen, noch auf keine bestimmten Handlungen beziehbaren Erregungen, welche die unentwickelte Seele des werdenden Organismus erschüttern, nach ihrer qualitativen Natur einen ähnlichen Einfluß auf die erste Feststellung einzelner Formverhältnisse äußern.

Aber im ganzen müssen wir uns doch zugestehen, daß dies alles nur Möglichkeiten sind, oder vielmehr, wenn allerdings auch nach unserer Ansicht ein Mangel aller Teilnahme der Seele an den Wechselwirkungen, durch welche ihr Körper entsteht, unmöglich ist, so sind wir doch durch die Analogien der Erfahrung nicht befähigt, den Umfang zu schätzen, in welchem jene Teilnahme wirklich stattfindet. In dem ausgebildeten Körper ist die Macht der Seele über die Gestaltbildung eine sehr geringe, und selbst so weit sie stattfindet, scheint sie nur mittelbar sich durch eine Abänderung der Verrichtungen zu äußern, auf welche, wie auf Herzschlag, Atmung und Verdauung oder auf einzelne Muskelgruppen, der Wechsel der Gemütszustände oder die Übung gewisser Bewegungen näher oder entfernter Einfluß hat. Die Wirkungen der Seele sind deshalb meist über den ganzen Körper verbreitet und ändern mehr seine Haltung als seine Gestalt. Geben wir gern zu, daß die Veredlung des geistigen Lebens zuletzt auch die körperlichen Formen veredelt, seine Verwilderung sie verwildern läßt, so möchten wir hierauf auch den Einfluß der Seele beschränken. Er entwickelt bis zu gewissem Maße Schönheit und Häßlichkeit der Gestalt durch leise Veränderungen, welche er den an sich schon feststehenden Proportionen einprägt; daß aber die erste Bildung der organischen Form in überwiegendem Maße aus der gestaltenden Kraft der Seele hervorgegangen sei, ist eine poetische Lieblingsmeinung vieler, für welche die zahlreichen Beispiele der Nichtübereinstimmung zwischen den geistigen Anlagen und dem körperlichen Baue nicht vorhanden sind.

Arthur Schopenhauer

1788—1860

Über das innere Wesen der Kunst

Von Arthur Schopenhauer*)

Nicht bloß die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn in jedem Geiste, der sich einmal der rein objektiven Betrachtung der Welt hingibt, ist, wie versteckt und unbewußt es auch sein mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins, zu erfassen. Denn dieses allein hat Interesse für den Intellekt als solchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also reine Subjekt des Erkennens; wie für das als bloßes Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Interesse haben. — Dieserhalb ist das Ergebnis jeder rein objektiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?“ — Diese Frage beantwortet jedes echte und gelungene Kunstwerk, auf seine Weise, völlig richtig. Allein die Künste reden sämtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der Reflexion: ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntnis. Also für die Anschauung beantwortet jedes Kunstwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Szene auf der Bühne: auch die Musik beantwortet sie; und zwar tiefer als alle andern, indem sie, in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist, das innerste Wesen alles Lebens und Daseins ausspricht. Die übrigen Künste also halten sämtlich dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: „Siehe hier, das ist das Leben!“ — Ihre Antwort, so richtig sie auch sein mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der

*) Vgl. Deussen, S. 376—586.

Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel dieselbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muß aber freilich auch jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zutage zu fördern: folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisierter und barer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloß an den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an den, der sie genießen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste groß ist. —

Die oben zum Genuß eines Kunstwerkes verlangte Mitwirkung des Beschauers beruht zum Teil darauf, daß jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und untätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß, durch das Kunstwerk, nicht alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten; ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu tun übrig bleiben. Muß doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig

lassen; da Voltaire sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vorteil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblick der Konzeption vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung enthalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittels kluger Überlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zustande kommt. — Aus dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu tun übrig. Die Skluptur nämlich gibt die bloße Form, ohne die Farbe; die Malerei gibt die Farbe, aber den bloßen Schein der Form: Beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen gibt alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die Poesie sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittels bloßer Worte in Tätigkeit versetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntnis des Zweckes, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lärm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte, usw.

Infolge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst, ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntnis der Ideen der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort Idee anerkenne). Die Ideen aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches. Die Mitteilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehen, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer Idee erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mitteilung wählt. — Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte kalt und nüchtern mitteilen läßt. Ein solches nun aber durch ein Kunstwerk mitteilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen

mit den Mitteln der Kunst, ohne Kenntnis des Zwecks. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konzeption aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unechtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begrenzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehen, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konzeption mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat und demnach durch die Mitteilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehen uns getäuscht und um unsere Teilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus bloßen Begriffen ist, daß der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung ging, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heutzutage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeares, oder Goethes, zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mitteilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werkes: aber nur *das* Gedachte, was *geschaut* wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mitteilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, daß allerdings die Werke aus *einem* Guß, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konzeption vollendet und wie unbewußt hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das bloße Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaße und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergießt, — daß, sage ich, diese alle den großen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu sein, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich und genießbar sind, ohne Schale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der größten Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den großen historischen Gemälden, an den langen Epopöen, den großen Opern usw. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeuten-

den Anteil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konzeption und Begeisterung gelassen hat, und allerlei notwendiges Nebenwerk muß, als Zement der eigentlich echten Glanzpartien, diese durchziehen. Hieraus ist es erklärlich, daß alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrößten Meister (wie z. B. Hamlet, Faust, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt erhalten, welches ihren Genuß in etwas verkümmert. Belege hierzu sind die Messiade, die Gerusalemme liberata, sogar Paradise lost und die Äneide: macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Daß aber dies sich so verhält ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Not; die der schönen der Überfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Überfluß ist, nämlich der der Erkenntniskraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maß.

Über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich

Von Arthur Schopenhauer

Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch *θανατου μελετη* definiert hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophiert werden. Daher wird es ganz in der Ordnung sein, daß eine spezielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Tier lebt ohne eigentliche Kenntnis des Todes: daher genießt das tierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft notwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Übel ein Heilmittel oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist, so verhilft dieselbe Reflexion, welche die Erkenntnis des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Tier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht sein und seine, von einem andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. Es ist in der Tat eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuzwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der

richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, daß er erst kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich sein solle, ist gerade so, wie ihn lehren, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines andern, dennoch für sein Tun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich sein solle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm aufdringt, so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja, ist nicht mehr fähig, es zu verstehen, und geht dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur, zum Ersatz für die Gewißheit des Todes, bestimmt hatte. Infolge solcher Entwickelung sehen wir eben jetzt (1844) in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Sozialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, daß, wenigstens in Europa, die Meinung der Menschen, ja oft sogar desselben Individuums, gar häufig von neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will, bei diesen Betrachtungen, zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächst die unleugbare Tatsache vor, daß, dem natürlichen Bewußtsein gemäß, der Mensch nicht bloß für seine Person den Tod mehr als alles andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid über das große Unglück, das jene betroffen; daher er auch den, welcher in solchem Falle nicht weint und keine Betrübnis zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Diesem geht parallel, daß die Rachsucht, in ihren höchsten Graden, den Tod des Gegners sucht, als das gröbste Übel, das sich verhängen läßt. — Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, daß der Tod ein großes Übel sei. In der Sprache der Natur bedeutet T o d Vernichtung. Und daß es mit dem Tode Ernst sei, ließe sich schon daraus abnehmen, daß es mit dem Leben, wie es jeder weiß, kein Spaß ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese beiden, wert sein.

In der Tat ist die Todesfurcht von aller Erkenntnis unabhängig: denn das Tier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir alle ja geneigt sind. Daher ist jedem Tiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also, und nicht das bloße Vermeiden des Schmerzes ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Tier sich und noch mehr seine Brut vor jedem, der gefährlich werden könnte, sicherzustellen sucht. Warum flieht das Tier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Ebenso ist, von Natur, der Mensch. Das größte der Übel, das Schlimmste was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Nichts reißt uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Teilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende grenzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nichts aus der Erkenntnis und Überlegung entsprungen sein; vor dieser erscheint sie vielmehr töricht; da es um den objektiven Wert des Lebens sehr mißlich steht, und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtsein vorzuziehen sei, ja, wenn Erfahrung und Überlegung zum Worte kommen, das Nichtsein wohl gewinnen muß. Klopfte man an die Gräber und fragte die Toten, ob sie wieder aufstehen wollten, sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des Sokrates Meinung in Platos Apologie, und selbst der heitere und liebenswürdige Voltaire kann nicht umhin zu sagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Überdies muß ja das Leben jedenfalls bald enden; so daß die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazusein hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr sein wird. Demnach erscheint es, vor der Reflexion, sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu sein, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr gerät, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloß in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muß, so verbittert, kurz und ungewiß es auch immer sein mag; und daß jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnislos und blind ist. Die Erkenntnis hingegen, weit entfernt, der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu sein, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Wertlosigkeit desselben aufdeckt und hierdurch die

Todesfurcht bekämpft. — Wann sie nun siegt und demnach der Mensch dem Tode mutig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntnis über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir den, in welchem die Erkenntnis in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich aufs Äußerste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt: und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die grenzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise solange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1. daß der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2. daß er an sich erkenntnislos, blind ist; 3. daß die Erkenntnis ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Prinzip ist; 4. daß sie mit ihm streitet und unser Urteil dem Siege der Erkenntnis über den Willen Beifall gibt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen läßt der Gedanke des *Nichtseins* wäre, so müßten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstößlich gewiß, daß das Nichtsein nach dem Tode nicht verschieden sein kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerter. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir *noch nicht* waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, daß nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseins eine zweite Unendlichkeit folgen sollte, in der wir *nicht mehr* sein werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Dasein etwa dadurch entstanden sein, daß wir es jetzt gekostet und sogar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiß nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseins erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer „bessern Welt" angehängt, — ein Zeichen, daß die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiß zehntausendmal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein ebenso naheliegendes und berechtigtes Problem wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im klaren sein. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstößig es wäre, zu denken, daß der Geist des Menschen, der

die Welt umfaßt und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, daß dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt ebenso lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntnis keine Frage sich natürlicher dar, als diese: eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphysisch ließe sich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich." Allein hiervon sehen wir auf unserm, vorderhand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewesen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht sein werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig schrecklich sein, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch lassen alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode sich ebenso gut in partem ante wenden, wo sie dann das Dasein vor dem Leben demonstrieren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr konsequent beweisen. Kants Idealität der Zeit allein löst alle diese Rätsel: doch davon ist jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor, daß über die Zeit, da man nicht mehr sein wird, zu trauern, ebenso absurd ist, als es sein würde über die, da man noch nicht gewesen: denn es ist gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Dasein nicht füllt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgesehen von diesen Zeitbetrachtungen, ist es an und für sich absurd, das Nichtsein für ein Übel zu halten; da jedes Übel, wie jedes Gut, das Dasein zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewußtsein; dieses aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abwesenheit desselben, als gar keine Übel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtete Epikur den Tod und sagte daher ganz richtig *ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας* (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, daß wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermißt werden kann, ist offenbar kein Übel: also darf das Nichtseinwerden uns so wenig anfechten, wie das Nichtgewesensein. Vom Standpunkt der Erkenntnis aus erscheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen

aber besteht das Bewußtsein; daher für dieses der Tod kein Übel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser erkennende Teil unsers Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Dasein besteht, und dem die Erkenntnis nicht ursprünglich, sondern erst infolge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittels ihrer, den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identifiziert hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses keinem als des Regrettierens sonderlich wert erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Übeln der Krankheit oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das Subjekt, bloß in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Tätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Teile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtsein. Was nun das Schwinden dieses sei, kann jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurteilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Übergang nicht so allmählich, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewußtsein, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich sein; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äußerlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödlich; so wird das Bewußtsein vor dieser Entdeckung schwinden: töten sie später, so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle die, welche im Wasser oder durch Kohlendampf oder durch Hängen das Bewußtsein verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmähliches Ver-

schwinden und Verschweben aus dem Dasein, auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, alles verblaßt. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume sind — — — Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hierher gehört noch die Bemerkung, daß die Unterhaltung des Lebensprozesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprozesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung sein muß: vielleicht hat diese Anteil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Toten. Überhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich sein.

Bis hierher hat sich uns ergeben, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Übel sein könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseins, oder seiner Bestrebungen gestoßen ist, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröstlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schoß der Natur, aus welchem es, wie alles andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseins, als ihm geworden, und von wo aus ihm derselbe Weg stets offen bleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird sie auch erst nach einem physischen, oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt jedes sich, dahin zurückzugehen, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Dasein, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Teil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehen,

ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Grenzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, daß Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion usw. hier aufgehört haben. Ich schließe daraus mit Sicherheit, daß dasjenige, welches diese bisher aktuierte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuiert, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben das gewesen sein, was ich nur als Bewußtsein, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht bloß unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewußtsein sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es infolge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen usw., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder entsteht, so lange hierzu die Bedingungen noch da sind, aber außerdem nicht. Ja, ich kann auch gesehen haben, daß die völlige Zerrüttung des Bewußtseins, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehen und zu deprimieren, oder gar das Leben zu gefährden, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurrieren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewußtes ist, auch des Bewußtseins. Jetzt zu schließen, daß dieselbe jenem entwichenen, Leben erteilenden, mir völlig unbekannten Prinzip inhäriere, dazu ist kein Anlaß vorhanden, um so weniger, als ich sehe, daß überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen tätigen Kraft ist. — Aber ebensowenig Anlaß ist andererseits zu schließen, daß, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuierende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern jeder begreift, daß sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor tätig ist. Allerdings ließe sich gegen dieses Gleichnis einwenden, daß hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat tätig zu sein, sondern nur ihre Tätigkeit augenfällig zu äußern: wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elektrizität wirklich aufgehört hat tätig zu sein. Ich habe daran nur zeigen wollen, daß wir selbst den untersten Naturkräften eine Äternität und Ubi-

quität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Prinzips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, daß die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existieren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, daß die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuierte, dieselbe sei, welche in dem jetzt blühenden tätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiß aber wissen wir, daß, wie im zweiten Buche dargetan wurde, nur das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloß die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Prinzip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwa eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen der Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein dem Entstehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewißheit, daß das innerste Prinzip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es ließe sich das Paradoxon aufstellen, daß auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?" wird man sagen, „das Beharren des bloßen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?" — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub

und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Kristall anschießen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittels ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduziert: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Tier gestalten und aus ihrem geheimnisvollen Schoß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, daß selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugnis ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichnis, oder vielmehr nur wie im Schattenriß. Dies einzusehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, daß die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergibt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt; so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch sein, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwa der des Epikuros, ebenso gut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwa der des Berkeley, und überhaupt jede aus einem richtigen aperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie alle höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, zugleich wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloß relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, soweit eine solche überhaupt erreichbar ist, sein. Dementsprechend sehen wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen bloßen Schatten derselben repräsentiert, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Äternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten

die Aussage, daß das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht.

Die Betrachtungen, welche uns bis hierher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und einmal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das **Ganze** der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben: jeder Entscheidung über diese sehen wir mit der äußersten Spannung, Teilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, alles in allem. — Hingegen **die Natur**, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, daß sie das Leben jedes Tieres, und auch des Menschen, den unbedeutendsten Zufällen preisgibt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewußte Wendung eures Fußtrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge faßt und mustert. Diese alle gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Dasein bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raublust des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren und dem Mutwillen jedes Kindes ohne Rückhalt preisgibt, spricht sie aus, daß die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei, ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und daß, in jenen Fällen, die Wirkung so wenig auf sich habe, wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentiert sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren ohne Obhut entgegensendet, so kann es nur sein, weil sie weiß, daß wenn sie fallen, sie in ihren Schoß zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Tieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind

ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne, auch uns sein: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiß würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehen wie sie. Inzwischen müssen wir, mittels der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, daß die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, daß nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern daß das Dasein der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Tier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muß, denke ich, schon der bloß empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, daß dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, daß ein solches beständiges Entstehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives, ja nur scheinbares sein könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnisvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im allgemeinen, als eine Art von tour de passe passe, der dabei vorginge, uns denken müssen. Denn daß, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplizierten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Dasein tretenden ihresgleichen Platz zu machen, — dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, daß es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge sein kann, vielmehr bloß eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Sein und Nichtsein selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives sein: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt sein, sondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloß relativ Wahres, ein Sogenanntes,

ein cum grano salis zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. — Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Überzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich jedem aufdringen: d. h. freilich nur jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche schlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als solches, zu erkennen fähig, streng auf Erkenntnis der Individuen beschränkt ist, nach Art des tierischen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzierte Fähigkeit, auch bloß anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen zu erblicken, der wird auch jener Überzeugung in gewissem Grade teilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der Tat sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntnis der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Überaus lebhaft aber muß die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Überzeugung in jenen erhabenen und kaum als bloße Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen sein, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, daß wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes dem zuschreiben müssen, daß diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes, der Zeit nach, näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffaßten, als das schon abgeschwächte Geschlecht, *οἱοι νυν βροτοι εισιν*, es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz anderm Grade, als in unserm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie Kants großer Geist sie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem sie uns belehrt, daß unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre letzte Wesen der Dinge, sondern bloß die Erscheinung desselben auffaßt, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unserm Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu sein.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Tier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, töte, so ist es eigentlich doch undenkbar, daß dieses Wesen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so bewunderungswürdige Erscheinung, noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften oder leichtsinnigen Akt zu Nichts geworden sein sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Tiere jeglicher Art, welche jeden Augen-

blick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit ins Dasein treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt sein. — Sehe ich nun auf diese Weise eines sich meinem Blicke entziehen, ohne daß ich je erfahre, wohin es gehe, und ein anderes hervortreten, ohne daß ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch beide dieselbe Gestalt, dasselbe Wesen, denselben Charakter, nur allein nicht dieselbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseins fortwährend abwerfen und erneuern, — so liegt doch wahrlich die Annahme, daß das, was verschwindet, und das, was an seine Stelle tritt, eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseins, erfahren hat, und daß mithin, was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei; — diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, daß es unmöglich ist, nicht auf sie zu geraten, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr mit abergläubischer Furcht schon von weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, daß die Geburt eines Tieres eine Entstehung aus nichts, und dementsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und dies noch mit der Zugabe, daß der Mensch, ebenso aus nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer, und zwar mit Bewußtsein habe, während der Hund, der Affe, der Elefant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muß. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Probierstein seiner Wahrheit sein soll, so wünsche ich, daß die Anhänger jener von Cartesius bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer großen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, einmal hier diesen Probierstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das echte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der Tat die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloß ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte

anpassen, um einst aus diesem erneut hervorzugehen, — so ist dies die große Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, daß zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der eine so wenig wie der andere das Dasein gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle oder Grube oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereitlegt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht statthaben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden ebensowohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden.

Wenn wir nun nach diesen Betrachtungen zu uns selbst und unserm Geschlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Gestalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen suchen, dann aber mit der Frage dazwischenfahren: Woher werden diese alle kommen? Wo sind sie jetzt? — Wo ist der reiche Schoß des weltenschwangeren Nichts, der sie noch birgt, die kommenden Geschlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders sollen sie sein, als dort, wo allein das Reale stets war und sein wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, also bei dir, dem betörten Frager, der in diesem Verkennen seines eigenen Wesens dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbste welkend und im Begriff abzufallen, jammert über seinen Untergang und sich nicht trösten lassen will durch den Hinblick auf das frische Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, sondern klagend spricht: „Das bin ja Ich nicht! Das sind ganz andere Blätter!“ — O törichtes Blatt! Wohin willst du? Und woher sollen andere kommen? Wo ist das Nichts, dessen Schlund du fürchtest? — Erkenne doch dein eigenes Wesen, gerade das, was vom Durst nach Dasein so erfüllt ist, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, stets *eine* und dieselbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entstehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei entstanden, eine andere Fliege summt, das ist an sich dieselbe Sache;

daher aber ist die Erkenntnis, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Frühjahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht? — In Burdachs Physiologie, Bd. 1, § 275, lesen wir: „Bis morgens 10 Uhr ist noch keine Cercaria ephemera (ein Infusionstier) zu sehen (in der Infusion): und um 12 wimmelt das ganze Wasser davon. Abends sterben sie, und am andern Morgen entstehen wieder neue. So beobachtete es Nitzsch sechs Tage hintereinander."

So weilt alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Tier, der Mensch nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht so wäre, ist jederzeit alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Tier und Mensch in unverwüstlicher Jugend da, und die schon tausendmal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker stehen da als unsterbliche Individuen, wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; sogar ist ihr Tun, Treiben und Leiden allezeit dasselbe, wenngleich die Geschichte stets etwas anderes zu erzählen vorgibt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben. Was also dringt sich unwiderstehlicher auf als der Gedanke, daß jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn alles und jedes, was da sein will, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäß sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Tiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elefanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits vieltausendmal erneuert und sind dabei dieselben geblieben. Sie wissen nichts von andern ihresgleichen, die vor ihnen gelebt oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewußtsein der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgemut. Der Wille zum Leben erscheint sich in endloser Gegenwart, weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die Indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu sein aufhört, ebenso scheinbar vergeht Mensch und Tier durch den Tod, und ebenso ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel

von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, feststehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. Infolge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemut ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verwesung sind wir noch alle beisammen!"

Etwa der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele einmal aus Herzensgrunde gesagt hätte: „Ich mag nicht mehr." Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Objektivation erhält, d. h. unser Wesen an sich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da ist und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben genießt. Dies ist dem analog, daß wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu schlafen, am Tage wach sein können; sogar ist letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verständnis jenes schwierigen Passus liefert*).

Denn das Substrat, oder die Ausfüllung, *πληρωμα*, oder der Stoff der *Gegenwart* ist durch alle Zeit eigentlich derselbe. Die Unmöglichkeit, diese Identität unmittelbar zu erkennen, ist eben *die Zeit*, eine Form und Schranke unsers Intellekts. Daß vermöge derselben z. B. das Zukünftige noch nicht ist, beruht auf einer Täuschung, welcher wir inne werden, wann es gekommen ist. Daß die wesentliche Form unsers Intellekts eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, daß der Intellekt keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern bloß zu dem der Motive, also zum Dienst einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen ist**).

---

*) Die Einstellung der *animalischen Funktionen* ist der Schlaf; die der *organischen* der Tod.

**) Es gibt nur *eine Gegenwart*, und diese ist immer: denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen, einzusehen, daß die *Vergangenheit* nicht *an sich* von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche *die Zeit* zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt. Zur Beförderung dieser Einsicht denke man sich alle Vorgänge und Szenen des Menschenlebens, schlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entsetzliche, wie sie im Laufe der Zeiten und Verschiedenheit der Orte sich sukzessiv in buntester Mannigfaltigkeit und Abwech-

Wenn man die uns hier beschäftigenden Betrachtungen zusammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verstehen, daß es gar kein Entstehen und Vergehen gebe, sondern das Ganze unbeweglich feststehe: *Παρμενιδης και Μελισσος ανηρουν γενεσιν και φθοραν δια το νομιζειν το παν ακινητον.* (Parmenides et Melissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die schöne Stelle des Empedokles Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ σφιν δολι χοφρονες εισι μεριμναι,
Οἵ δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,
Η τι καταθνηοκειν και εξυλλυσθαι ἁπαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και ἐσθλα
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ᾽ εἰσιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort überraschende Stelle in Diderots Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."

In dem Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus nichts entsteht, wird er durch den Tod zu nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant, da nur mittelmäßiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehen, daß dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, daß alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hiervon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

---

selung uns darstellen, als auf einmal und zugleich und immerdar vorhanden, im Nunc stans, während nur scheinbar jetzt dies, jetzt das ist; — dann wird man verstehen, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich besagt. — Auch unser Wohlgefallen an Genrebildern beruht hauptsächlich darauf, daß sie die flüchtigen Szenen des Lebens fixieren. — Aus dem Gefühl der ausgesprochenen Wahrheit ist das Dogma von der Metempsychose hervorgegangen.

Es gibt keinen größeren Kontrast, als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreißt, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das Eine und Selbe ist. Und faßt man, von diesem Gesichtspunkt aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus nichts zu nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrierende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Tieren zu studieren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, dasselbe sind wie die Tiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntnis der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschen Wege sucht, so hat man eben deshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefaßten Grillen, sondern an der Hand der Natur die Wahrheit verfolgt! Zuvörderst lerne man beim Anblick jedes jungen Tieres das nie alternde Dasein der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt und es auftreten läßt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus nichts sich millionenmal erneuert habe, um ebenso oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiß wohl, daß, wenn ich einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch dieselbe, welche dort vor drei-

hundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiß auch, daß es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbeltiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, daß dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im ganzen genommen, unmöglich zu nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, daß in diesem Tiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, daß wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, daß derselbe sein Grundgedanke, das Zentrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophieren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel, so bleibt jede Idee, d. i. jede Gattung lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die Idee aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestiert: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die Idee, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte Plato den Ideen allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Sein bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen. Aus dem tiefinnersten Bewußtsein seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemütsruhe, mit der jedes tierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahinwandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tod gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes Tieres lehrt, daß dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches

Mysterium liegt doch in jedem Tiere! Seht das nächste, seht euern Hund an: wie wohlgemut und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die Idee des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter sein, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Prinzip in ihm, der Archaeus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloß sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnisweise. Wie kann man doch nur glauben, daß das vergehe, was immer und immer da ist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maße, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloß scheinbar eine solche: sie setzt ein Rätsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die große, wiewohl negative Wahrheit zutage, daß dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformiert liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, gibt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, daß nämlich das Ding an sich von der Zeit und dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt bleibt, und daß die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Dasein nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die Ewigkeit ist freilich ein Begriff, dem keine Anschauung zugrunde liegt: er ist auch deshalb bloß negativen Inhalts, besagt nämlich ein zeitloses Dasein. Die Zeit ist dennoch ein bloßes Bild der Ewigkeit, *ὁ χρονος εἰκων του αἰωνος,* wie es Plotinus hat: und ebenso ist unser zeitliches Dasein das bloße Bild unsers Wesens an sich. Dieses muß in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unsers Erkennens ist: vermöge dieser allein aber erkennen wir unser und aller Dinge Wesen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, daß die adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich, auf jeder ihrer Stufen die (Platonische) Idee ist; desgleichen im dritten Buche, daß die Ideen der Wesen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntnis derselben nur ausnahmsweise, unter besondern Begünstigungen und vorübergehend ein-

tritt. Für die individuelle Erkenntnis hingegen, also in der Zeit, stellt die Idee sich dar unter der Form der Spezies, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogene Idee ist. Daher ist also die Spezies die unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerste Wesen jedes Tieres, und auch des Menschen, liegt demgemäß in der Spezies: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewußtsein: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestiert sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Spezies als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. In Übereinstimmung hiermit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hunderttausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Termiten u. a. m. Dort hingegen ist jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Tier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muß. Und wo eine gelegentliche Ersparnis möglich war, dadurch daß ein Teil zur Not entbehrt werden konnte, ist er, selbst außer der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Tiere tappen im Finstern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geschieht, daß sie sich mit Dreiviertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis sie einen Gegenstand treffen; wobei sie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geschieht infolge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Dieselbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß je tauglicher das Individuum, vermöge seines Alters, zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äußert, seine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht genest. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist: denn jetzt ist, in den Augen der Natur, das Individuum wertlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen, mitsamt der sie begleitenden Gradation des Bewußtseins, vom Polypen bis zum Menschen; so sehen wir diese wundervolle Pyramide zwar durch

den steten Tod der Individuen in steter Oszillation erhalten, jedoch, mittels eines Bandes der Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun also, wie oben ausgeführt worden, das Objektive, die Gattung, sich als unzerstörbare darstellt, scheint das Subjektive, als welches bloß im Selbstbewußtsein dieser Wesen besteht, von der kürzesten Dauer zu sein und unablässig zerstört zu werden, um ebenso oft, auf unbegreifliche Weise, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muß man sehr kurzsichtig sein, um sich durch diesen Schein täuschen zu lassen und nicht zu begreifen, daß, wenngleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der Wille, welcher in dem allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des Erkennens, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar sein muß; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Äußern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder Innern, sein kann; da jenes nichts besitzen kann, was es nicht von diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und akzidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewußtes sein kann. Denn offenbar setzt jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Sein für anderes und Sein für sich und als Objekt ein Subjekt voraus, nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muß, nicht im Objektiven, d. h. in dem, was sie erst für andere in einem fremden Bewußtsein sind. Demgemäß fanden wir im ersten Buch, daß der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und notwendig der subjektive, d. h. der idealistische ist, wie auch, daß der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille, ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: Beides würde sich ihm als eines und dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigentümliches, mittels der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinenfalls gar ferne Zeit, die man gestorben sein wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und läßt die Welt fortbestehen: aber bald wird man zu eigener

Verwunderung entdecken, daß man dabei doch noch da war. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewußtsein ist das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Zentrum alles Daseins, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken aber nicht realisieren läßt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, mißlingt jedesmal, ungefähr so, wie der sich einen gleichseitigen rechtwinkligen Triangel oder ein Vergehen oder Entstehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, daß die Welt nicht weniger in uns ist als wir in ihr, und daß die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht sein werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es ließe daher sich sogar fragen, wie weit denn jeder in seinem Herzen wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann, oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloß intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von jedem schon gemachten Experiment, noch das tiefinnere Bewußtsein der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Überzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissenssorgen bei Annäherung desselben bezeugen, jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewußtsein unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit, daher Spinoza sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos aeternos esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus nichts geworden hält, muß auch denken, daß er wieder zu nichts wird: denn daß eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu sein, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher Theophrastus Paracelsus (Werke, Straßburg 1603, Bd. 2, Seite 6): „Die Seel in mir ist aus Etwas geworden, darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt sie.“ Er gibt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfäng hält, dem muß der Tod das absolute Ende desselben sein. Denn beide sind was sie sind in gleichem Sinne: folglich kann jeder sich nur insofern als un-

sterblich denken, als er sich auch als ungeboren denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist dem Wesen und der Bedeutung nach auch der Tod, es ist dieselbe Linie in zwei Richtungen beschrieben. Ist jene eine wirkliche Entstehung aus nichts, so ist auch dieser eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber läßt sich nur mittels der Ewigkeit unsers eigentlichen Wesens eine Unvergänglichkeit desselben denken, welche mithin keine zeitliche ist. Die Annahme, daß der Mensch aus nichts geschaffen sei, führt notwendig zu der, daß der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das A. T. völlig konsequent: denn zu einer Schöpfung aus nichts paßt keine Unsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christentum hat eine solche, weil es indischen Geistes und daher mehr als wahrscheinlich auch indischer Herkunft ist, wenngleich nur unter ägyptischer Vermittelung. Allein zu dem indischen Stamm, auf welchen jene indische Weisheit im gelobten Land gepfropft werden mußte, paßt solche wie die Freiheit des Willens zum Geschaffensein desselben, oder wie

Humano capiti cervicem pictor equinam
Jungere si velit.

Es ist immer schlimm, wenn man nicht von Grund aus originell sein und aus ganzem Holze schneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konsequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Dasein vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüßen dieses Leben da ist. Wie deutlich sie auch der notwendigen Konsequenz hierin sich bewußt sind, zeigt folgende Stelle aus Colebrookes Geschichte der indischen Philosophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning*). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heißt es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death**).

*) „Gegen das System der Bhagavatas, welches nur zum Teil ketzerisch ist, ist die Einwendung, auf welche Vyasa das größte Gewicht legt, diese, daß die Seele nicht ewig sein würde, wenn sie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

**) „In der Hölle ist das härteste Los das jener Irreligiosen, die Deitty genannt werden: dies sind solche, welche, das Zeugnis Buddhas verwerfend, der ketzerischen Lehre anhängen, daß alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

Wer sein Dasein bloß als ein zufälliges auffaßt, muß allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im allgemeinen einsieht, daß dasselbe auf irgendeiner ursprünglichen Notwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, daß diese, die etwas so Wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne Zeit beschränkt sei, sondern daß sie in jeder wirke. Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. *Könnte er jemals nicht sein, so wäre er schon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß was *existiert notwendig existiert.* Mithin hat jeder sich als ein notwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definiton, wenn man sie nur hätte, das Dasein desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens. Diesem nämlich muß die Existenz inhärieren, weil sie sich als von allen durch die Kausalkette möglicherweise herbeiführbaren Zuständen unabhängig erweist: denn diese haben bereits das ihrige getan, und dennoch ist unser Dasein davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit aus eigenen Kräften uns einem glückseligen Zustande entgegenführen, so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen, so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, daß wir jetzt da sind, folgt wohlerwogen, daß wir jederzeit da sein müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die *ganze* Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Dasein wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet ist es undenkbar, daß das, was einmal in aller Kraft der Wirklichkeit da ist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht sein sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebst ähnlichen Dogmen Griechischer Philosophen, hervorgegangen. — Das große Geheimnis unsers Seins und Nichtseins, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, daß dasselbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine unteilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer

faßt es? Am deutlichsten hat es **Kant** dargelegt in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergibt sich, daß das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, fest und unbeweglich; und daß der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine bloße Folge unserer Auffassung desselben mittels unserer Anschauungsform der Zeit ist. Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: „ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich"; sollte man ihnen sagen: „ihr seid nicht nichts", und sie dieses verstehen lehren im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: *Το γαρ ὀν ἀει ἐσται.* (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiermit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: „Ich sehe alle Wesen durch die Geburt aus dem Nichts entstehen und diesem nach kurzer Frist wieder anheimfallen: auch mein Dasein, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde nichts sein!" — so ist die richtige Antwort: „Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu ihr geführt haben, daß du einsehen könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Dasein deines Selbst, nach der Zerstörung deines Leibes, ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher sein, als dir dein jetziges Dasein ist, und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, daß die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offen standen, dir nicht auch zu jeder künftigen offen stehen werden?"

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Überzeugung zu erwecken, daß in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann, so geschieht es doch nur mittels Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseins ist. Hieraus aber folgt, daß was als durch den Tod unzerstörbar dargetan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine bloße Differenz der Spezies sich darstellt, als solche aber nur endlich sein kann. Wie dementsprechend das Individuum keine Erinnerung seines Daseins vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das **Bewußtsein** aber setzt jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles das untergeht, was ihm, als diesem, eigentümlich ist und ihn von den andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar,

und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Dasein an die Identität des **Bewußtseins** knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, daß er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer ebenso endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Dasein vor der Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewußtsein also mit der Geburt anfängt, muß ihm diese für ein **Hervorgehen** seines Daseins aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseins nach dem Tode für eine ebenso lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Dasein, welches der Tod unberührt läßt, ein anderes als das des individuellen Bewußtseins, so muß es, ebenso wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig sein, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr sein zu sagen: „ich werde stets sein" und „ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine gibt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das größte Äquivokum, wie ohne weiteres der einsehen wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Teil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Teil der Welt ich bin, ein ebenso kleiner Teil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtsein, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehenerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnisvermögen ist ganz nach außen gerichtet, dementsprechend, daß es das Produkt einer zum Zwecke der bloßen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiß jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äußeren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewußtsein bringen, was er noch überdies und außerdem ist, so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenazität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehen, daß, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche, weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Überdies ließe sich nun aber noch in Erwägung bringen, daß die Individualität der meisten Menschen eine so elende und nichtswürdige ist, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß, was an ihnen noch einigen Wert haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die

starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität als solcher müßte bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich durch ihre Monotonie, einen so großen Überdruß erzeugen, daß man, um ihrer nur entledigt zu sein, lieber zu nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heißt eigentlich einen Irrtum ins Unendliche perpetuieren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, daß die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, daß sie nicht glücklich sein könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maße nämlich, als eine solche Not und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langeweile anheimfallen, und in dem Maße, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Not, Plage und Leiden geraten. Zu einem glückseligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, daß man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, daß mit ihm selbst eine Grundveränderung vorginge, also daß er nicht mehr wäre, was er ist, und dagegen würde, was er nicht ist. Dazu aber muß er zuvörderst aufhören zu sein, was er ist: dieses Erfordernis erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Notwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehen läßt. In eine andere Welt versetzt werden und sein ganzes Wesen verändern — ist im Grunde eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unseres ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transszendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, daß mit demselben auch sein ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, samt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgnis, es möchte mit dem Tode alles aus sein, dem zu vergleichen, daß einer im Traume dächte, es gäbe bloß Träume ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewußtsein einmal geendigt hat, wäre es da auch nur wünschenswert, daß es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem größten Teile nach, ja meistens durchweg nichts als ein Strom kleinlicher, irdischer, armseliger Gedanken und endloser Sorgen: laßt diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: securitati perpetuae, — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen,

um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen, so würde es hiermit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Überzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, daß der Geist der Liebe, der diesen seiner Feinde schonen, jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heißt, nimmermehr verfliegen und zu nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie durch eine völlig theoretische aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die exzitierendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntnis von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, daß eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, daß unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, daß es unterginge; aber ebenso gut, daß es unterginge, weil es falsch sei, daß es fortdauere: im Grunde ist das eine so wahr wie das andere. Hier ließe sich demnach allerdings so etwas wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urteils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegenteil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, daß hier inkommensurable Größen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen frägt, welche folg-

lich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heißt: das Problem ist transszendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die Behauptung aufstellen, daß der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hiervon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeit-Begriffe ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, daß wir nicht mit Kant die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, daß dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntnis des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, daß etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen unmöglich sei. Denn sobald ich erkenne, habe ich eine Vorstellung: diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch sein, sondern gibt es, indem sie aus einem Sein für sich zu einem Sein für andere macht, in einer ganz andern Form wieder, ist also stets noch als Erscheinung desselben zu betrachten. Für ein erkennendes Bewußtsein, wie immer solches auch beschaffen sein möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben. Dies wird selbst dadurch nicht ganz beseitigt, daß mein eigenes Wesen das Erkannte ist: denn sofern es in mein erkennendes Bewußtsein fällt, ist es schon ein Reflex meines Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn daß die Erkenntnis nur eine sekundäre Eigenschaft unsers Wesens und durch die animalische Natur desselben herbeigeführt sei, ist im zweiten Buche genugsam bewiesen. Streng genommen erkennen wir also auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach dem, was er schlechthin an und für sich sein mag. Allein eben in jenem zweiten Buche, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, ist ausführlich dargetan und nachgewiesen, daß, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von außen Gegebene verlassend, die einzige Erscheinung, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von innen zugänglich ist, festhalten, wir in dieser als das

Letzte und den Kern der Realität ganz entschieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an sich insofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in seiner unmittelbarsten Manifestation und daher mit dem Vorbehalt, daß diese Erkenntnis desselben noch keine erschöpfende und ganz adäquate sei. In diesem Sinne also haben wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an sich selbst.

Auf den Menschen, als Erscheinung in der Zeit, ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empirische Erkenntnis legt unverhohlen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseins dar. Das Ende der Person ist ebenso real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr sein. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesamte empirische Erkenntnis bloße Erscheinungen: nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existiert der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Dasein, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, soweit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewußtsein hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Tätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus der bloßen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntnis, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewußtsein stets von neuem aufsteigenden Widerspruch, daß der Tod unser Ende ist und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem sentimus, experimurque nos eaternos esse des Spinoza. Alle Philosophen haben darin geirrt, daß sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den Intellekt setzten: es liegt ausschließlich im Willen, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargetan worden, ein sekundäres Phänomen

und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewußtsein verloren, nicht aber das, was das Bewußtsein hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Prinzip des Lebens, welches in ihm sich manifestierte. Daher also sagt jedem ein sicheres Gefühl, daß in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, daß irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen. Es ist nicht das Bewußtsein, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewußtsein beruht. Es ist vielmehr das, worauf der Leib mitsamt dem Bewußtsein beruht. Dieses aber ist eben das, was, indem es ins Bewußtsein fällt, sich als Wille darstellt. Über diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht; weil wir nicht über das Bewußtsein hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn jenes sein möge, sofern es nicht ins Bewußtsein fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittels deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich so dar, daß das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind beide unmittelbar eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloß das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständnis der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, daß ich ihn am Gegenteil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der Zeugung, erläutere. Denn dieser mit dem Tode gleich geheimnisvolle Vorgang stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogenität der Gesetze beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtsein, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille

mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewußtsein, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objektiv, für das Bewußtsein von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplizierten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwicklung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur der kennt, welcher Anatomie studiert hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwänglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühseligste Werk der tiefsten Überlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewußtsein, seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegenteil aller Überlegung ist, eines ungestümen blinden Dranges, einer überschwenglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden grenzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung preisgibt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urteilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen sein müßte; während wir das Gegenteil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch diese, freilch sehr ungewöhnliche Betrachtung die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffste aneinander gebracht und sie gleichsam mit einer Faust umspannt, so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung, oder Welt als Vorstellung, für die des Willens, oder der Dinge an sich, zu überzeugen: dann wird es uns faßlicher werden, daß, während auf der Seite der Vorstellung, d. i. in der Erscheinungswelt, sich uns bald ein Entstehen aus nichts, bald eine gänzliche Vernichtuüng des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus, oder an sich, ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgingen, wo, mittelst des Selbstbewußtseins, die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstoßen, es gleichsam mit Händen gegriffen, daß beide schlechthin inkommensurabel sind, und die ganze Weise des Seins des einen, nebst allen Grund=

gesetzen dieses Seins, im andern nichts und weniger als nichts bedeutet. — Ich glaube, daß diese letzte Betrachtung nur von wenigen recht verstanden werden, und daß sie allen, die sie nicht verstehen, mißfällig und selbst anstößig sein wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, daß die große Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der *Erkenntnis* entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Wertes des Lebens sein würde; sondern, daß jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im *Willen* hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntnis, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiß ebenso illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnislos ist. Wäre, umgekehrt, der Mensch ein bloß *erkennendes Wesen*, so müßte der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen sein. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, daß, was vom Tode getroffen wird, bloß das *erkennende* Bewußtsein ist, hingegen der *Wille*, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zugrunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Dasein und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloß die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Daß er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, daß hier die Erkenntnis ihm sein Wesen bloß in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, daß er mit dieser untergehe, etwa wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Dasein ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, daß dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der *Wille*, von ihm nicht getroffen wird; und daß hingegen, was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Sein und Nichtsein gleichgültig ist, nämlich das bloße Subjekt der Erkenntnis, der Intellekt, dessen Dasein in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Dasein das seinige im Grunde eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewußtsein den Tod überlebt, so überlebt ihn doch das, was

allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, daß die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntnis aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Übel; die Todesfurcht jedoch dem allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntnis, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, daß nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, daß alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens oder Herzens einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellektes oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloß und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Tätigkeit aller Teile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muß es daher untergehen. Im Selbstbewußtsein steht es, als das allein Erkennende, dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen sukzessiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschließungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, daß unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt, ein Rätsel ist, und daß das Individuum sich als neu entstanden und vergänglich erblickt, obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der Wille nicht erkennt, so ist umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntnis, einzig und allein erkennend, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, daß, wie schon im zweiten Buch erwähnt, nach Bichat, die verschiedenen Affekte alle Teile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. infolge eben jener Störungen, davon affiziert werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, § 2). Daraus aber folgt, daß das Subjekt des Erkennens, für sich und als solches, an nichts Anteil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm das Sein oder Nichtsein jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses anteilslose Wesen unsterblich sein? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene anschauliche Welt, ist bloße Erscheinung: aber die Endlichkeit beider ficht nicht das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des zerebralen Nerven-

systems: aber dieses, wie der übrige Leib, ist die Objektivität des Willens. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also, in gewissem Sinne, angesehen werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseins ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewußtsein ist das Leben des Subjekts des Erkennens oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewußtsein endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der Wille allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch beide verbunden. — In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Teil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hilflos und blind weiß.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche Erfahrung, die uns belehrt, daß der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben als durch die Erkenntnis bedingt, nur Erscheinungen, nur Schaum und Dunst sind, gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuß sagen auch wir: „Mir däuchte doch, als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen großenteils auf dem falschen Schein, daß jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegenteil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Dasein hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt, und mit diesem die objektive Welt, seine bloße Vorstellung, unter. Daß in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im Willen die eigentliche Realität läge und nicht das moralische Dasein das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter sein als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang untereinander: denn das Beharren der erkenntnislosen Natur besteht bloß in der

Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann alles in allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet, so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, daß der Herr der Welten, welcher alles in seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein alles, was ist, sein Dasein hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, alles von ihm voll ist und es keinen Ort gibt, wo er nicht wäre, kein Wesen, in welchem er nicht lebte; da das Dasein nicht ihn trägt, sondern er das Dasein. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, daß seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu sein, welches du besser getan hättest, nie zu werden."

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig läßt der Keim und Kern eines andern Daseins, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, daß es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit, wo dieses frische Bewußtsein sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch dasselbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, — dies ist der Lethe, — und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!" —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseins in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausschließlichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Dasein mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, seiner Beschaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das démenti, welches das Wesen (essentia) eines jeden in seinem Anspruch auf Dasein (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerspruchs, der in jedem individuellen Dasein liegt:

denn alles was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht.

Jedoch steht derselben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder ebenso nichtig und vergänglich sein werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewußtsein hat; so ist, in Hinsicht auf ein solches, jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, daß aevum, *αἰών*, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es läßt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, absehen, daß, an sich und im letzten Grunde, beide dasselbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch oder eine unendliche Zeit existierte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Grenzen unsers Intellekts, daß er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operieren. Daher geraten wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß solche nicht die ganze *ψυχη*, nämlich nicht das e r k e n n e n d e Wesen betrifft, sondern den Willen allein; wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewußtsein, daß die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Akkomodation zu der Beschränkung unsers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die Tatsache zur Hilfe, daß der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, daß der Wille des Menschen, an sich individuell, im Tode sich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun seiner jetzt modifizierten Beschaffenheit gemäß, am Leitfaden des mit dieser harmonierenden durchweg notwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfinge, mit welchem er ein neues Wesen würde, welches keine Erinnerung eines früheren Daseins hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der sterbliche Teil oder die Form ist, der Wille aber der ewige, die Substanz: demgemäß ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie richtiger als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten machten dann die Sukzession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er, durch so viele und verschiedenartige sukzessive Erkenntnis, in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, sozusagen esoterische Lehre des Buddhaismus, wie wir sie durch die neuesten Forschungen kennen gelernt haben, überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigentümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt, welche

sie mit großem Tiefsinn ausführt und darlegt; wie dies zu ersehen ist aus der in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchst lesens- und beachtenswerten Darstellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 desselben Buches), deren Bestätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches, Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das sehr brauchbare deutsche Kompendium des Buddhaismus von Köppen gibt das Richtige über diesen Punkt. Für den großen Haufen der Buddhaisten jedoch ist diese Lehre zu subtil; daher demselben, als faßliches Surrogat, eben Metempsychose gepredigt wird.

Übrigens darf nicht außer acht gelassen werden, daß sogar empirische Gründe für eine Palingenesie dieser Art sprechen. Tatsächlich ist eine Verbindung vorhanden zwischen der Geburt der neu auftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten: sie zeigt sich nämlich an der großen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entsteht. Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt größtenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, daß keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im einzelnen geizte. Dies erzählt F. Schnurrer, Chronik der Seuchen, 1825. Auch Casper, „Über die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen", 1835, bestätigte den Grundsatz, daß den entschiedensten Einfluß auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so daß die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältnis vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen außer Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein physischer Kausalnexus sein zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es gibt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind ein Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen wäre freilich die Lösung eines großen Rätsels.

Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt

worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischeum Wesen des Willens und der sekundären, bloß organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet als den Glauben der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus. Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, in welcher man sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch inkognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben dieselben, oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns wie jetzt, diese mögen nun freundlicher oder feindlicher Art sein. (Man sehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahnung, eine nicht zum deutlichen Bewußtsein zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der andern frühere Geburten deutlich zu erkennen, — wie dies in den Jatakas beschrieben ist. Aber in der Tat, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Tun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge faßt, so drängt sich einem die intuitive Überzeugung auf, daß es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets dasselbe ist und bleibt, sondern auch, daß die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es frägt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf gibt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Überzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, daß die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. — Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt Obry in seinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13, mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du Manichéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens gelehrt, ist bekanntlich die Metem-

psychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamisierten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts, als die festeste Überzeugung und mit unglaublich starkem praktischem Einfluß. Ebenfalls war sie der Glaube der Ägypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato sie mit Begeisterung entgegennahmen: besonders aber hielten die Pythagoreer sie fest. Daß sie auch in den Mysterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Platos neuntem Buch von den Gesetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). Nemesius (De nat. hom., c. 2) sagt sogar: *Κοινη μεν οὐν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην αθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματιζουσι.* Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempsychose. Nicht weniger war sie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856). Sogar eine mohammedanische Sekte in Hindostan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempsychose und enthält demzufolge sich aller Fleischspeise. Selbst bei amerikanischen und Negervölkern, ja sogar bei den Australiern finden sich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der englischen Zeitung the Times, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beschreibung der wegen Brandstiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier australischer Wilden. Daselbst nämlich heißt es: „Der jüngere von ihnen ging seinem Schicksal mit verstocktem und entschlossenem Sinn, welcher, wie sich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verständlichen Ausdruck, dessen er sich bediente, ging hervor, daß er wieder auferstehen würde als ‚ein weißer Kerl', und dies verlieh ihm die Entschlossenheit." Auch in einem Buche von Ungewitter, „Der Weltteil Australien", 1853, wird erzählt, daß die Papuas in Neuholland die Weißen für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. Diesem allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar als die natürliche Überzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch habe ich bemerkt, daß er jeden, der zum erstenmal davon hört, sogleich einleuchtet. Man sehe nur, wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten sieben Paragraphen seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Auch Lichtenberg sagt in

seiner Selbstcharakteristik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der so übermäßig empirische Hume sagt in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*). Was diesem, über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegensteht, ist das Judentum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus nichts lehren, an welche er dann den Glauben an eine endlose Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Teile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen: es steht noch dahin auf wie lange. Wie schwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteste Kirchengeschichte: die meisten Ketzer, z. B. Simonisten, Basilidianer, Valentianer, Marcioniten, Gnostiker und Manichäer waren eben jenem Unglauben zugetan. Die Juden selbst sind zum Teil hineingeraten, wie Tertullian und Justinus (in seinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, daß Abels Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moses gewandert sei. Sogar die Bibelstelle Matth. 16, 13—15 erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man sie als unter der Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht. Lukas freilich, der sie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu *ὁτι προφητης τις των αρχαιων ανεστη*, schiebt also den Juden die Voraussetzung unter, daß so ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferstehen könne, welches, da sie doch wissen, daß er schon 600 bis 700 Jahre im Grabe liegt, folglich längst zerstoben ist, eine handgreifliche Absurdität wäre. Im Christentum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifizieren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. —

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben,

*) „Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören kann." — Diese posthume Abhandlung findet sich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799. sold by James Decker. Durch diesen Baseler Nachdruck nämlich sind jene beiden Werke eines der größten Denker und Schriftsteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem sie in ihrem Vaterlande, infolge der daselbst herrschenden stupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluß einer mächtigen und frechen Pfaffenschaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es sind ganz leidenschaftslose, kalt vernünftige Untersuchungen der beiden genannten Gegenstände.

und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein*). Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrtums unsers Wesens: die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein. Der Egoismus besteht eigentlich darin, daß der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existieren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Bessern, indem er diese Person aufhebt, so daß das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in andern Individuen leben wird, sein Intellekt aber, als welcher selbst nur der Erscheinung, d. h. der Welt als Vorstellung angehörte und bloß die Form der Außenwelt war, eben auch im Vorstellungsein, d. h. im objektiven Sein der Dinge als solchem, also ebenfalls nur im Dasein der bisherigen Außenwelt, fortbesteht. Sein ganzes Ich lebt also von jetzt an nur in dem, was er bisher als Nicht-Ich angesehen hatte: denn der Unterschied zwischen Äußerem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, daß der bessere Mensch der ist, welcher zwischen sich und den andern den wenigsten Unterschied macht, sie nicht als absolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieser Unterschied groß, ja absolut ist; — wie ich dies in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Diesem Unterschiede gemäß fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menschen angesehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, daß der Unterschied von außer mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erscheinung, nicht im Dinge an sich gegründet, also kein absolut realer ist; so werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verlust einer Erscheinung sehen, also nur scheinbaren Verlust. Soviel Realität jener Unterschied auch im empirischen Bewußtsein hat, so sind doch vom metaphysischen Standpunkt aus die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verschieden.

Über dies alles nun aber ist der Tod die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein: wohl dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Notwendigkeit vor sich. Nun trägt aber jeder in seiner Erinnerung gar vieles, das er getan und worüber er nicht mit sich selbst zufrieden ist.

*) Der Tod sagt: du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte sein sollen: darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben.

Lebte er nun immerfort; so würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf dieselbe Weise handeln. Demnach muß er aufhören zu sein, was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, ist ein sehr berühmter Ausspruch des Veda, den alle Vedantiker wiederholen *). Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Toten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben ist das Vorrecht des Resignierten, dessen, der den Willen zum Leben aufgibt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht bloß scheinbar sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Dasein, welches wir kennen, gibt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen nichts; weil unser Dasein, auf jenes bezogen, nichts ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes Nirwana, d. h. Erlöschen **).

---

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

**) Die Etymologie des Wortes Nirwana wird verschieden angegeben. Nach Colebrooke (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von Wa, wehen, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation Nir, bedeutet also Windstille, aber als Adjektiv „erloschen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, sagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifié à la lettre extinction, telle que celle d'un feu. Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heißt es eigentlich Nerawana, von nera, ohne, und wana, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von Wana, sündliche Wünsche, mit der Negation nir. — J. J. Schmidt, in seiner Übersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt, das Sanskritwort Nirwana werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgeschieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach desselben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist Nirwana das Gegenteil von Sansara, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens ist. — In der Burmesischen Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgestaltet in Nieban und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, § 27.

Metaphysik der Geschlechtsliebe

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

Bürger.

Die Dichter ist man gewohnt, hauptsächlich mit der Schilderung der Geschlechtsliebe beschäftigt zu sehen. Diese ist in der Regel das Hauptthema aller dramatischen Werke, der tragischen wie der komischen, der romantischen wie der klassischen, der indischen wie der europäischen: nicht weniger ist sie der Stoff des bei weitem größten Teils der lyrischen Poesie und ebenfalls der epischen; zumal wenn wir dieser die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche in allen zivilisierten Ländern Europas jedes Jahr so regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, schon seit Jahrhunderten. Alle diese Werke sind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts anderes, als vielseitige, kurze oder ausführliche Beschreibungen der in Rede stehenden Leidenschaft. Auch haben die gelungensten Schilderungen derselben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloise, der Werther, unsterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es sei mit der leidenschaftlichen Liebe wie mit den Gespenstern, alle redeten davon, aber keiner hätte sie gesehen; und ebenfalls Lichtenberg in seinem Aufsatze „Über die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leidenschaft bestreitet und ableugnet; so ist dies ein großer Irrtum. Denn es ist unmöglich, daß ein der menschlichen Natur Fremdes und ihr Widersprechendes, also eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargestellt und von der Menschheit mit unveränderter Teilnahme aufgenommen werden könne, da ohne Wahrheit kein Kunstschönes sein kann:

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.

Boil.

Allerdings aber bestätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewissen Umständen anwachsen kann zu einer Leidenschaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf

gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis existieren nicht bloß im Romane, sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen anderen Chronisten als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in englischen und französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl derer, welche dieselbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie die, welche, gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Seligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat jeder sie täglich vor Augen und, solange er er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man nach dem hier in Erinnerung Gebrachten weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter einmal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeudende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist Plato, besonders im „Gastmahl" und im „Phädrus": was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtenteils nur die griechische Knabenliebe. Das wenige, was Rousseau im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenstandes im dritten Abschnitt der Abhandlung „Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe) ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntnis, daher zum Teil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§. 1347 fg., wird jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient Spinozas Definition, wegen ihrer überschwenglichen Naivität, zur Aufheiterung angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den

wenigsten Beifall habe ich übrigens von denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwenglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen, so metaphysisch, ja transzendent, sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, spezialisierter, wohl gar im strengsten Sinn individualisierter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses festhaltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und tätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngeren Teiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachteiligen Einfluß erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten störend mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuskripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die wertvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben oder Gesundheit, bisweilen Reichtum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräter macht, demnach im ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lärm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grete*) finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmählich der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, worum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebes-

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

händel, sie mögen auf dem Soccus oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger als alle andern Zwecke im Menschenleben und daher des tiefen Ernstes, womit jeder ihn verfolgt, völlig wert. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres als die Zusammensetzung der nächsten Generation. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Sein, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wenn wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die spezielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transzendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleichtun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zur Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu erteilen, und wird andererseits durch den täglichen Gebrauch dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtsein sich kundgibt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtsein erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives

Bedürfnis, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtsein zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtsein doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwa die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heiraten, ingleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit großen Geschenken oder sonstigen Opfern erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Notzucht. Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Teilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen aufschreien mögen über den derben Realismus meiner Ansicht, so sind sie doch im Irrtum. Denn, ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihrer überschwenglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man diesen Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläufigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittels jenes Treibens und Mühens ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben und gibt sich kund als eine künftig harmonische, wohlzusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsbald nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften beider, zu

einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, daß, was sie zeugen können, nur ein übel organisiertes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Notzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zueinander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens antizipiert in dem Individuo, welches jene beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von beiden: jedoch wird sich meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetz gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Tiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigentümliche Individualität eines jeden Menschen ist, so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist beides eines und dasselbe: die erstere ist explicite, was die letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck, — und wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaßen eine neue (platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hierzu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austeilt, so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zueinander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als *Αφροδιτη πανδημος* und *ουρανια* bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall dieselbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je individualisierter sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Teile und Eigenschaften, ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfnis des liebenden zu befriedigen. Worauf

es aber nun hierbei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspezies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Αφροδιτη πανδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speziellere Anforderungen, die wir weiterhin im einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehen, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zueinander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich darstellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive ebenso über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen, großen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zueinander, in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen gibt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Übereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hiervon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonierende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogenität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. — Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Tätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung tätig sein und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuo einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine bloße, gleich darauf verschwindende Schimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individui wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichen Sinn genommen) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Tieren, als wo seine Rolle am bedeutendsten ist; aber den inneren Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der Tat haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplizierten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfnis des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der echte Typus derselben, in allen seinen Teilen,

immer wieder hergestellt, welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfnis herabsinkt. Demgemäß wird jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegenteil seiner eigenen sind, schön finden: daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen usw. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuieren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speziell betrachten. Was also den Menschen hierbei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der Tat haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume oder Frucht oder Mist oder Fleisch oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz sein eigenes Lebensglück opfert, durch törichte Heirat, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch oder Notzucht alles nur, um dem überall souveränen Willen der Natur gemäß der Gattung auf das zweckmäßigste zu dienen, wenngleich auf Kosten des Individuums. Überall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde: daher ist er in der Regel nur den Tieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn

aber nicht mit dem nötigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größeren Genuß finden als in denen eines jeden andern, oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen Besitz ihm ein überschwengliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Dasein gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet als jede andere Geschlechtsbefriedigung, so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zugute und fällt deshalb nicht in das Bewußtsein des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung einem Zweck diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittels dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Plato sehr treffend: *ἡδονη ἁπαντων αλαζονεστατον* (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Tiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplizierten Ökonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher

dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den inneren oder subjektiven Vorgang, der den Äußerungen des Instinkts zugrunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Äußerlich aber, oder objektiv, stellt sich uns bei den vom Instinkt stark beherrschten Tieren, namentlich den Insekten, ein Überwiegen des Ganglien-, d. i. des subjektiven Nervensystems über das objektive oder Zerebralsystem dar, woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, wunscherregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen Wahn getrieben werden, und dies wird der physiologische Hergang bei allem Instinkt sein. — Zur Erläuterung erwähne ich noch als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt des Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Übergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er weniger Instinkte hat als die Tiere, und daß selbst diese wenigen leicht irregeleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irregeführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet; dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier ihrem Instinkt gemäß in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüte des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zugrunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hierher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann bequem über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm ebenso viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so

vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern um; sie hingegen hängt fest dem einen an, denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, sich den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also der Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu sein und die volle Überzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Spezielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnende Spezialitäten in einem philosophischen Werke figurieren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das Alter. Im ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menstruiertes Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz: Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar ist die hierbei uns unbewußt leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt; daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maße, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängnis tauglichsten Periode entfernt. — Die zweite Rücksicht ist die der Gesundheit: akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische, oder gar Kachexien, schrecken ab, — weil sie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rücksicht ist das Skelett: weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stößt nichts uns so sehr ab wie eine verwachsene Gestalt; sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen, vielmehr wird selbst das häßlichste, bei geradem Wuchse, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältnis des Skeletts am stärksten, z. B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines

äußern Zufalls ist. Hingegen kann ein auffallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen: er bezaubert uns. Hierher gehört auch der hohe Wert, den alle auf die Kleinheit der Füße legen; er beruht darauf, daß diese ein wesentlicher Charakter der Gattung sind, indem kein Tier Tarsus und Metatarsus zusammengenommen so klein hat wie der Mensch, welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt: er ist ein Plantigrade. Demgemäß sagt auch Jesus Sirach (26, 23: nach der verbesserten Übersetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füße hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen." Auch die Zähne sind uns wichtig; weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. — Die vierte Rücksicht ist eine gewisse Fülle des Fleisches, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plastizität; weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht: daher stößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unsern Widerwillen: die Ursache ist, daß diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet, welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor allem die Knochenteile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase alles verdirbt. Über das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittels kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als spezifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Tiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Spezies ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im ganzen läßt sich folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Überhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts; es ist als ob sie diese

dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Mut des Mannes, denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben dadurch, daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite exzediert. Hiervon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigentümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Mut, Bart usw. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisieren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zugrunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Mut, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie *nicht* vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht; eher noch könnte überwiegende Geisteskraft oder gar Genie als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. *er* roh, kräftig und beschränkt, *sie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch usw.; oder *er* gar genial und gelehrt, *sie* eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Überspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die *Charaktereigenschaften* des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht

Dürer, Byron usw. Wohl aber wirken hier die intellektuellen Eigenschaften ein; weil sie von der Natur erben: jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen, wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommendenfalls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche Verliebtheit erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Überlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, tut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hierher habe ich bloß die absoluten Rücksichten, d. i. solche, die für jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den relativen, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifizieren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigieren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen relativen Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe in der Regel in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu sein, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisieren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hierzu erforderlichen Bestimmungen sind im wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherem Grade vorhanden als im andern; daher kann sie in jedem Individuo besser durch eines als das andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisiert werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur Ergänzung des

Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmutigen Androgyne steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist demzufolge erfordert, daß der bestimmte Grad s e i n e r Mannheit dem bestimmten Grad i h r e r Weiblichkeit genau entspreche, damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und ebenso jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen zweien das erforderliche Verhältnis statthabe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern r e l a t i v e n Rücksichten, den höhern Graden der Verliebtheit zugrunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seelen reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuieren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: ebenso das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist, so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher sein, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein, so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zugrunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den

von diesem Weibe zu erteilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwa um sich in der Gesellschaft besser zu präsentieren, so wird in der Regel die Nachkommenschaft die Torheit büßen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune, aber nur selten diese jene. Der Grund hiervon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weißen Mäusen, oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Weltteil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze oder braune Haut hat wie unsere Stammväter, die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schoße der Natur hervorgegangen ist und es also keine weiße Rasse gibt, soviel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen und, wie diese, im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch im Laufe der Jahrtausende weiß. Die Zigeuner, ein indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Übergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen*). In der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge als zum Urtypus zurück: die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden, wiewohl nicht so, daß die braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körperteilen jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Teil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Pagageiengesichtern: ebenso ist es rücksichtlich aller übrigen Teile. Menschen von übermäßig schlankem, langgestrecktem Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maß als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgendeiner Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als andere damit aus, weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen: wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, Bd. 2, § 92 der ersten Auflage.

seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wann bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit ihre sämtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körperteil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits dasselbe tut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Teile getäuscht zu werden, und der große Wert, den er auf jedes Mehr oder Weniger in den wesentlichen Teilen legt, — alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Teil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief, so kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und so in allem übrigen. — Bewußtsein von dem allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei beteiligt sein kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten, die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig sein könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, bei welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie aufeinander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Teile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens aneinander und ihres Begehrens nacheinander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditiert in allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Kupido, unablässig tätig, spekulierend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephe-

meren Gesamtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtsein also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges oder im Gewühl des Geschäftslebens oder zwischen dem Wüten einer Pest und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im obigen gesehen, daß die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisierung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche sein kann, daß, zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung, das eine die ganz spezielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschließlich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, daß sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im speziellen Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der bloße Geschlechtstrieb, weil er, ohne Individualisierung, auf alle gerichtet ist und die Gattung bloß der Quantität nach, mit wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisierung, und mit ihr die Intensität der Verliebtheit, einen so hohen Grad erreichen, daß ohne ihre Befriedigung alle Güter der Welt, ja das Leben selbst seinen Wert verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit anwächst, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwenglichen Leidenschaft zugrunde liegenden unbewußten Rücksichten müssen, außer den oben nachgewiesenen, noch andere sein, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der Wille des Mannes und der Intellekt des Weibes eine spezielle Angemessenheit zueinander haben, infolge welcher von ihnen allein ein ganz bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem ganz genau bestimmten Individuo zu objektivieren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange er-

griffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehende Drang des künftigen, hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Dasein zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, alles außer sich gering achtende Leidenschaft der künftigen Eltern füreinander, in der Tat als ein Wahn ohnegleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde für den Beischlaf mit diesem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgesehen sei, geht daraus hervor, daß auch diese hohe Leidenschaft, so gut wie jede andere, im Genuß erlischt, — zur großen Verwunderung der Teilnehmer. Sie erlischt auch dann, wann durch etwaige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konstitutionsfehlern entspringen kann) der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; ebenso, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch dasselbe metaphysische Lebensprinzip zum Dasein strebt; wobei kein anderer Trost ist, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen steht.

Dem T h e o p h r a s t u s P a r a c e l s u s, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist, muß doch einmal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeschwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in seiner desultorischen Manier, folgende merkwürdige Äußerung hinschrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, q u i a l i u n d e n a s c i n o n p o t u i t, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus (De vita longa, I, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja, ihm nicht genug tun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Seligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher un-

endlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahnung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies also gibt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in transzendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des Petrarca, der Stoff zu den St. Preuxs, Werthern und Jakopo Ortis, die außerdem nicht zu verstehen, noch zu erklären sein würden. Denn auf etwaigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Wertschätzung derselben nicht beruhen; schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist, wie dies Petrarkas Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit einem Blicke zu sehen, welchen Wert sie für ihn, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehen die großen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*)
> *Shakespeare,* As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman Guzmann de Alfarache, von Mateo Aleman: No es siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas. (Damit einer liebe, ist es nicht nötig, daß viel Zeit verstreiche, daß er Überlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur, daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Übereinstimmung gegenseitig zusammentreffe, oder das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Einfluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäß ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt, eben weil er transzendenter Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren speziellen Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher ist Eifersucht so qualvoll und grimmig und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen,

---

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. — In der „großen Zenobia" des Calderon ist im zweiten Akt eine Szene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Ferdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.

(Himmel! also du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, usw.).

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vorteil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes, auch noch so wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung nebst der Drohung des Todes widerstanden haben. — Ebenso finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist wie in diesem: sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten beiseite gesetzt und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wenn die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höheren Berechtigung sich bewußt zu sein glauben, als die Interessen der Individuen je verleihen können, eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht Chamforts Äußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, malgré les lois et les conventions humaines. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich dieselbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. — Der größte Teil des Dekameron erscheint von diesem Gesichtspunkt aus als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Interessen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterschiede und alle ähnlichen Verhältnisse, wenn sie der Verbindung leidenschaftlich Liebender entgegenstehen, beseitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der seine, endlosen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend, solche Menschensatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläst. Aus demselben tiefliegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenschaft gilt, jede Gefahr willig übernommen, und selbst der sonst Zaghafte wird hier mutig. — Auch im Schauspiele und im

Roman sehen wir, mit freudigem Anteil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Interesse der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht sind. Denn das Streben der Liebenden scheint uns um so viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwa entgegenstehende, wie die Gattung bedeutender ist als das Individuum. Demgemäß ist das Grundthema fast aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit seinen Zwecken, welche dem persönlichen Interesse der dargestellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derselben zu untergraben drohen. In der Regel setzt er es durch, welches, als der poetischen Gerechtigkeit gemäß, den Zuschauer befriedigt, weil dieser fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehen. Daher verläßt er am Schluß die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem er mit ihnen den Wahn teilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Kosten der Zwecke der Gattung durchzusetzen: allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vorteile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein paar sehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehen meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Carlos, Wallenstein, Braut von Messina u. a. m.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; beides, weil er vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört: dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was bei den höheren Graden des Verliebtseins seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transzendente und hyperphysische Richtung gibt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger als alle, bloße Individuen betreffende sind, beseelt ist, um in dessen speziellem Auftrag die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft, von *dieser* individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sie ganz allein von *ihm* als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine *solche*, nie zum Dasein gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben

dieses Dasein ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transzendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung gibt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischsten Menschen wird, in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung sich objektivierenden Willens stellt, im Bewußtsein des Verliebten, sich dar unter der Maske der Antizipation einer unendlichen Seligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit diesem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchsten Graden der Verliebtheit wird nun diese Schimäre so strahlend, daß, wenn sie nicht erlangt werden kann, das Leben selbst allen Reiz verliert und nunmehr so freudenleer, schal und ungenießbar erscheint, daß der Ekel davor sogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines solchen Menschen ist in den Strudel des Willens der Gattung geraten, oder dieser hat so sehr das Übergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn solcher in ersterer Eigenschaft nicht wirksam sein kann, er verschmäht, es in letzterer zu sein. Das Individuum ist hier ein zu schwaches Gefäß, als daß es die auf ein bestimmtes Objekt konzentrierte unendliche Sehnsucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In diesem Fall ist daher der Ausgang Selbstmord, bisweilen doppelter Selbstmord beider Liebenden; es sei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnsinn eintreten ließe, welcher dann mit seinem Schleier das Bewußtsein jenes hoffnungslosen Zustandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller Arten die Realität des Dargestellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenschaft bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidieren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Beteiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältnis, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenschaften die Augen schließt, alles übersieht, alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet: so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhaßte Lebensgefährtin übrig

läßt. Nur hieraus ist es erklärlich, daß wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehen und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Deshalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art*).

Denn im Grunde sucht er nicht seine Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre, was er sucht, seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stempel der Größe ist, gibt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. — Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äußersten Haß gegen ihren Gegenstand; daher schon Plato sie der Liebe der Wölfe zu den Schafen verglichen hat. Dieser Fall tritt nämlich ein, wenn ein leidenschaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her**).
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, daß er sie ermordet und darauf sich selbst. Ein paar Beispiele dieser Art pflegen sich jährlich zu ereignen: man wird sie in den Zeitungen finden. Ganz richtig ist daher der Goethesche Vers:

Bei aller verschmähten Liebe, beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt', was ärger's, daß ich fluchen könnte!

Es ist wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die sich an seinem Leiden weidet, als Grausamkeit bezeichnet. Denn er steht unter dem Einfluß eines Triebes, der, dem Instinkt der Insekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz seinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles

---

*) Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du bist.

**) Ich liebe und hasse sie.

andere hintanzusetzen: er kann nicht davon lassen. Nicht einen, sondern schon manchen Petrarka hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Fessel, wie einen Eisenblock am Fuß, sein Leben hindurch schleppen mußte und in einsamen Wäldern seine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen Petrarka wohnte zugleich die Dichtergabe ein, so daß von ihm Goethes schöner Vers gilt:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

In der Tat führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit, das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Launen geworden: ein Beispiel dieser Art führt uns Shakespeare vor in Heinrich VI., Teil 3, Akt 3, Szene 2 und 3. Dies alles beruht darauf, daß die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat als das Individuum, daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hiervon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido personifiziert, einem, seines kindischen Ansehens ungeachtet, feindseligen, grausamen und daher verschrienen Gott, einem kapriziösen, despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter Menschen:

συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!
(Tu, decorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser tritt in der Regel erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der das, was nur für die Gattung Wert hat, vorspiegelte, als für das Individuum wertvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen, fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armut und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischem und unendlichem Streben für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird in der Regel ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarkas Leidenschaft befriedigt worden, so wäre von dem an sein Gesang verstummt wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Bestrickten mißfallen wird,

dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem andern, zur Überwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Beteiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt, sollen sie fortan suchen, so gut als möglich miteinander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im übrigen von der heterogenen Beschaffenheit sein. Dies kommt an den Tag, wenn der Wahn, wie er notwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus, denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heiratet, hat unter Schmerzen zu leben), sagt das spanische Sprichwort. — Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern, geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch sein mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachteil der Kommenden, gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher bei seiner Verheiratung auf Geld statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuo als in der Gattung, welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rat seiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hintansetzung aller Konvenienzrücksichten, allein nach seinem instinktiven Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen, denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher der Gattung) gehandelt, während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus rieten. — Dem allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte bei Abschließung einer Ehe entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so: denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand gingen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Teil ihren Grund darin haben, daß die

Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äußeren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt, so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter und liebender Gemüter noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Übereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt, wenn die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, daß die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen, in Rücksicht auf das zu Erzeugende, die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst, als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zueinander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüter begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, läßt sich in folgendem resumieren.

Es hat sich ergeben, daß die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Anteil beruht, welchen der Mensch an der speziellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechtes nimmt. Dieser überaus merkwürdige Anteil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargetane Wahrheiten: 1. Die Unzerzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem innersten Zuge und Triebe unsers Wesens entspringende Anteil könnte nicht so unvertilgbar vorhanden sein und so große Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2. Daß sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Interesse an der speziellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigen Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt; daher sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt wird: auch wird diesem Interesse, wann es sich stark und entschieden ausgesprochen hat,

jedes bloß die eigene Person betreffende nachgesetzt und nötigenfalls aufgeopfert. Dadurch also bezeugt der Mensch, daß ihm die Gattung näher liegt als das Individuum, und er unmittelbarer in jener als in diesem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil sein unsterblicher Teil es ist, der nach ihr verlangt; nach allem sonstigen immer nur der sterbliche. — Jenes lebhafte oder gar inbrünstige, auf ein bestimmtes Weib gerichtetes Verlangen ist sonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerstörbarkeit des Kerns unsers Wesens und seines Fortbestandes in der Gattung. Diesen Fortbestand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, ist ein Irrtum, der daraus entspringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung sich nichts weiter denkt als das künftige Dasein uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identischer Wesen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntnis ausgehend, nur die äußere Gestalt der Gattung, wie wir diese anschaulich auffassen, und nicht ihr inneres Wesen in Betracht zieht. Dieses innere Wesen aber gerade ist es, was unserem eigenen Bewußtsein, als dessen Kern, zugrunde liegt, daher sogar unmittelbarer als dieses selbst ist und, als Ding an sich, frei vom principio individuationis, eigentlich dasselbe und Identische ist in allen Individuen, sie mögen neben- oder nacheinander da sein. Dieses nun ist der Wille zum Leben, also gerade das, was Leben und Fortdauer so dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verschont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem bessern Zustande bringen, als sein gegenwärtiger ist: mithin ist ihm, mit dem Leben, das beständige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von diesem es zu befreien, ist der Verneinung des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille sich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Dasein in derselben aufgibt. Für das, was er sodann ist, fehlt es uns an Begriffen, ja an allen Datis zu solchen. Wir können es nur bezeichnen als dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana, dessen Etymologie in der Anmerkung zum Schlusse des 41. Kapitels gegeben worden. Es ist der Punkt, welcher aller menschlichen Erkenntnis, eben als solcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieser letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinschauen, erblicken wir alle mit der Not und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas anderes dafür hoffen zu dürfen als eben die Erhaltung

dieses geplagten, individuellen Daseins, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwischen aber, mitten in dem Getümmel, sehen wir die Blicke zweier Liebender sich sehnsüchtig begegnen: — jedoch warum so heimlich, furchtsam und verstohlen? — Weil diese Liebenden die Verräter sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Not und Plackerei zu perpetuieren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihresgleichen es früher vereitelt haben. Diese Betrachtung greift nun schon in das folgende Kapitel hinüber.

Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben

Der Mensch hat sein Dasein und Wesen entweder mit seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder ohne diese: im letztern Falle wäre eine solche, durch vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühen sich vergeblich, zu beweisen, daß die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenngleich ihnen nicht deutlich bewußt, eigentlich zugrunde lag, war die vorausgesetzte Gerechtigkeit der Sache: wer schuldlos war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich sein. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, daß die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das *αγαθον*, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie Cicero meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist, sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntnis als jene Weisen, der durch das Christentum erleuchtete Dichter Calderon ausgedrückt hat. Daß demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus nichts geworden und für das Werk eines andern hält. Infolge dieser Schuld also, die daher von seinem Willen ausgegangen sein muß, bleibt der Mensch mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also nicht glücklich. Dies folgt aus der ewigen Gerechtigkeit, von der ich § 63 des ersten Bandes geredet habe. Daß aber, wie St. Paulus (Röm. 3, 21 ff.), Augustinus und Luther lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, daß, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch sein müßten, wie wir sollten. Dann aber bedürfen wir keiner Erlösung aus unserm jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christentum, son-

dern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Englisch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen: d. h. wir brauchten nicht etwas ganz anderes, ja, dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind, was wir nicht sein sollten, tun wir auch notwendig, was wir nicht tun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt, so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari notwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargetan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun läßt der christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies tut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christentums ist mit dem Brahmanismus und Buddhaismus derselbe: sämtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst; nur daß das Christentum hierbei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Dasein selbst gesetzt sein, sondern sie durch eine Tat des ersten Menschenpaares entstehen läßt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nötig. Weil der Wahrheit nach eben das Entstehen des Menschen selbst die Tat seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall eins ist und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuließ, so lehrte Augustinus in seinen Büchern de libero arbitrio, daß der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Notwendigkeit der Sünde verstrickt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος im biblischen Sinn, fordert immerfort, daß wir unser Tun ändern sollen, während unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist, so sagt Paulus, daß keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, infolge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustand der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom

Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis alt-indischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, daß die christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert, und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus oder heutige Rationalismus sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesieren sucht, dadurch aber das Christentum zum Judentum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: solange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Seligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen, sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen als immer nur wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Teil der Natur zu existieren, erfährt jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Dasein anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten samanäischen Religionen aufgefaßt und auch, wiewohl mit einem Umschweif, vom eigentlichen und ursprünglichen Christentum: sogar das Judentum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature) den Keim zu solcher Ansicht. Bloß das griechische Heidentum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte: im Islam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseins ist in der Tat nichts anderes anzugeben als die Erkenntnis, daß wir besser nicht da wären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muß, so sehr sie auch mit der heutigen europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisierten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im ganzen und objektiv betrachten, so haben wir, dem Gesagten gemäß, ihn uns zu denken als in einem Wahn begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also

Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt, so daß man gleichnisweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit Anzeichen des Gegenteils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, daß, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süße, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben, was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht, die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, daß der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht durch List oder Gewalt auf andere wälzt, wie es der Ungerechte tut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist; wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Übels unvermindert zu tragen bekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Not und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weitergehende Tugend der Menschenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen größern Teil an, als nach dem Gange der Dinge das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem andern wiedererkannt. Dadurch nun identifiziert er sein eigenes Los mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Los, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vorteil entsagt, für sich kein anderes als das Los der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muß jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäß Armut, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt wer-

den, wird von vielen, und vielleicht mit Recht, die Askese im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigentums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nötige weggibt, das immerwährende Fasten *). Eben deshalb ist der Buddhaismus frei von jeder strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so große Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er läßt es bei dem Zölibat, der freiwilligen Armut, Demut und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von tierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist, so sagt die Vedantaphilosophie **) mit Recht, daß, nachdem die wahre Erkennntis und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des frühern Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstößig nun diese Ansicht manchen sein mag, denen eine Belohnung im Himmel oder Bestrafung in der Hölle eine viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute Windischmann jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorreszіert, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, daß dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener christlichen, zumal von Luther urgierten, daß nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube selig mache, und daß wir daher durch unser Tun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, daß, ohne solche Annahmen, das Christentum endlose Strafen für alle und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für alle aufstellen müßte, es also in beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch

*) Sofern man hingegen die Askese gelten läßt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1. eigenes Wohl, 2. fremdes Wehe und 3. fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloß im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich mußte, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windischmanns Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—123: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

fremde Begnadigung oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntnis, einmal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die *μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων*, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln als die Summe ihrer Mission schließlich auflegt (Luk. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, infolge aufgegangener besserer Erkenntnis, ist die Erlösung. Zwischen diesen beiden liegt also das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnierten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntnis und mit ihr die Erlösung (final emancipation), Mokscha, d. i. Wiedervereinigung mit dem Brahm, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen mit voller Redlichkeit die Sache bloß negativ, durch Nirwana, welches die Negation dieser Welt, oder des Sansara ist. Wenn Nirwana als das Nichts definiert wird, so will dies nur sagen, daß der Sansara kein einziges Element enthält, welches zur Definition oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die Jainas, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, daß sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen läßt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythogoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen, so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, daß der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegenteil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine

bloße Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben. „Hast du genug? Willst du aus mir hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Zeremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde mittels Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Ölung: daher auch die christlichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Daß heutzutage viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, daß sie nicht mehr auf dem christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Die Welt als Wille und Vorstellung

Von Arthur Schopenhauer

Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens

Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche grenzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Not, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseins selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben gibt kund, daß das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hierzu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäß fällt das Leben der meisten Menschen trübselig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrigbleiben mußte, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im kleinen wie im großen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen. Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäß stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiß, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen,

wöchentlichen und jährlichen, kleinen, größeren und großen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, daß es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu sein. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Überzeugung zu erwecken, daß gar nichts unseres Strebens, Treibens und Ringens wert sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf daß unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kundgibt und faßlich macht, ist zunächst die Zeit. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unseren Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige Objektive der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori notwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muß sich alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zunächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muß: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urteilsspruch der Natur über den Wert aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

Und das mit Recht: denn alles was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht.
Drum besser wärs, daß nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben notwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurteil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast," spricht es, „endigt so: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche jedem sein Leben gibt, besteht im ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

Then old age and experience, hand in hand,
Lead him to death, and make him understand,
After a search so painful and so long,
That all his life he has been in the wrong*).

Wir wollen aber noch auf das Spezielle der Sache eingehen; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch folgendes zu bekräftigen.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazusein aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermißt, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlsein hingegen ist bloß negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, solange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Daß Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maße, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuß empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maß des Notwendigen, und dadurch die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Ebenso werden wir bei der Langeweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, daß unser Dasein dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, daß es besser wäre, es nicht zu haben. Große, lebhafte Freude läßt sich schlechterdings nur denken als Folge großer

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Daß, nach so langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

vorhergegangener Not: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle Dichter genötigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Notwendigkeit hat Walter Scott naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Übereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte Voltaire: le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswertes oder dankenswertes Gut sei, vergleiche man einmal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen sein. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Übeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Übels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento*)

Petrace.

Denn, daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, hebe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf: und ebensowenig macht mein gegenwärtiges Wohlsein meine früheren Leiden ungeschehen. Wenn daher des Übeln auch hundertmal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist, so wäre dennoch das bloße Dasein desselben hinreichend, eine Wahrheit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken läßt, nämlich, daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; — daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte; usf. Überaus schön ist Byrons Ausdruck der Sache:

*) Tausend Genüsse sind nicht eine Qual wert.

Our life is a false nature, 'tis not in
The harmony of things. this hard decree,
This uneradicable taint of sin,
This boundless Upas, this all-blasting tree
Whose root is earth, whose leaves and branches be
The skies, which rain their plagues on men like dew —
Disease, death, bondago — all the woes we see —
And worse, the woes we see not — which throb through
The immedicable soul, with hearth-aches ever new*).

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern da wären, etwa wie Spinoza und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Dasein weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müßten nicht etwa die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit füllen, wie er seine; — sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt alles, was uns umgibt, die Spur hiervon — gleichwie in der Hölle alles nach Schwefel riecht, — indem jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuß immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hilfsmittel unserer täglichen und stündlichen Not uns alle Augenblicke im Stich läßt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, große und kleine, das Element unseres Lebens sind, und wir, mit einem Wort, dem Phineus gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungenießbar machten**). Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die *ευλαβεια*, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie

*) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängnis, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser grenzenlose Upas, dieser alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Tau — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

**) Alles was wir anfassen, widersetzt sich, weil es seinen eigenen Willen hat, der überwunden werden muß.

lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zuschanden. Zweitens, der stoische Gleichmut, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefaßtsein auf alle und Verschmähen von allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für allemal, alle Hilfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diognes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichen Übel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des andern sein muß; wozu denn freilich einer vor dem andern geeignet ist, vor allem wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige hunderttausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist eure Bestimmung: jetzt schießt mit Flinten und Kanonen aufeinander los!" und sie tun es. — Überhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Ungerechtigkeit, äußerste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegeneinander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Notwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seinesgleichen, welche aus seinem grenzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei oder sonstige Fabrik, und von dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und dieselbe mechanische Arbeit verrichten, heißt das Vergnügen, Atem zu holen, teuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sicheren Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert, zum Überfluß, auch noch der allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sein mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monte ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre, so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken ist, besetzt zu sein. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswert ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, praktisch ausgedrückt, nicht sein sollte; so würde sie auch nicht theoretisch ein Problem sein: vielmehr würde ihr Dasein entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, daß eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem, indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältnis zweier Größen stets übrig läßt. Daher, wenn einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt, so läßt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseins in ihr selbst finden, nicht nachweisen, daß sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vorteil dasei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, daß das Prinzip ihres Daseins ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloß die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen sein kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Überschlag gemacht haben, daß das Geschäft die Kosten nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Not, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unseren Händen zu nichts werdenden Dasein selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νοῦς, d. h. aus einem von Erkenntnis geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, notwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugnis einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, auf-

gestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, daß jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch Lessing den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden mußte, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum anderen, auch nur eine Lektion sein, worauf aber jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, daß man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nötig hatte." Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, daß man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so mißliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Dasein, weit entfernt den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist, — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judentum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts anderem nämlich sieht unser Dasein so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christentum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judentum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Daß auch das Christentum unser Dasein in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luthers Kommentar zu Galat., c. 3,

die mir nur lateinisch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum qu vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geschrien über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloß darin, daß ich, statt als Äquivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, daß wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei: wer aber dieses leugnen wollte, — kann es leicht einmal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Tier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntnis die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des Optimismus anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstrieren wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sein, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usf. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, daß die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinandergehalten seien, auch nicht alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, im gleichen, infolge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte, u. dgl. m. — Aber dieses und alles ähnliche sind ja bloße conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen, — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert sein, daß schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet, die Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agieren, und nun sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maße, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zuletzt das Menschenleben keinen anderen Stoff darbietet, als den zu Tragödien

und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponiert sein, Hallelujas anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, David Hume aufgedeckt, in seiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner Dialogues on natural religion unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen die trübselige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar, wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Humes sind so lesenswert, wie sie in Deutschland heutzutage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer, sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als große Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat Hamann übersetzt, Kant hat die Übersetzung durchgesehen und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte. Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen Optimismus hingegen ist Leibnitz, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilierte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloß ein Exzerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes Lockes, welchem er hier mit ebensowenig Glück sich entgegenstellt, wie, durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem Neuton. Gegen diese Leibnitz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Vernunft ganz speziell gerichtet und hat zu ihrer ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältnis; wie zu Locke und Hume das der Fortsetzung und Weiterbildung. Daß heutzutage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den Leibnitz, mit seinen Flausen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits Kanten möglichst gering zu schätzen und beiseite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft läßt nämlich nicht zu, daß man jüdische Mythologie für Philosophie ausgebe, noch auch, daß man, ohne Umstände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut akkreditierten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser Leibnitz! —

Auf diesen also zurückzukommen, kann ich der Theodizee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft, kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Übel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, daß es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegenteil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber läßt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht was einer etwa sich vorphantasieren mag, sondern was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloß wenn die Planeten mit den Köpfen gegeneinander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgendeine, statt sich durch andere allmählich wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältnis der Umlaufszeiten zueinander, dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, daß es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt soeben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl Neuton entgegengesetzter Meinung war, hoffen, daß sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand geraten werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerstören müssen, wie dies auf dem unsrigen wenigstens schon dreimal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haiti, eine Verschüttung von Pompeji sind nur kleine, schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht einmal

nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod usw., welche Millionen Menschen wegraffen: eine etwas größere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mäßige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Tiere haben an Organen und Kräften genau und knapp so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äußerster Anstrengung, ausreicht; daher ein Tier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muß. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Not und Anstrengung über demselben balancierend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, mußte, durch den unglaublich großen Überschuß der Keime, dafür gesorgt sein, daß der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll. W. z. b. w. — Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Tiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einem wünschenswerten Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zuteil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck seines Daseins; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Leben zu betrachten (wie die Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das echte Christentum tun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammertal, das Leben als ein Läuterungsprozeß, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christentums. Daher beruhte, als Leibnitz, Shaftsbury, Bolingbroke und Pope mit dem Opti-

mismus hervortraten, der Anstoß, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, daß der Optimismus mit dem Christentum unvereinbar sei; wie dies Voltaire, in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen großen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutscher Tintenklexer gegenüber, so gern lobe, entschieden höher als Rousseau stellt, indem es die größere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Größe des Übels und vom Jammer des Daseins, davon er tief durchdrungen ist; 2) die von der strengen Necessitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des Lockeschen Satzes, daß möglicherweise das Denkende auch materiell sein könne; während Rousseau alles dieses durch Deklamation bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Sovoyard, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaires mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räsonnement, zugunsten des Optimismus, polemisiert, in seinem, bloß diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an Voltaire, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον φευδος der ganzen Philosophie Rousseaus ist dieses, daß er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche bloß durch die Zivilisation und deren Folgen auf Abwege geraten wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus Voltaire, im Candide, den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen Byron getan, in seinem unsterblichen Meisterwerke Kain, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schließlich zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche großer Geister aller Zeiten, in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen, so würde der Anführungen kein Ende sein, da fast jeder derselben seine Erkenntnis des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, daß die Griechen, soweit sie auch von der christlichen und hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseins tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen anderen Beleg dazu gibt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerst von Herodot

erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen, und alle Übel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Toten mit Freude und Scherz zu bestatten, weil er so vielen und großen Leiden nunmehr entgangen sei, welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις όσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.
(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc laude amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulde, leide und schweig." Und demselben Gefühle folgend hat Swift (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, sondern der Betrübnis zu begehen, und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hieß: es sei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo Plato diesen weisesten der Sterblichen sagen läßt, daß der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewußtsein raubte, ein wundervoller Gewinn sein würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage, auch des beglücktesten Lebens, vorzuziehen sei.

Ein Spruch des Herakleitos lautete:

Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.
(Vitae nomen quidem est vita. opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce *βιος*; auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt ist der schöne Vers des Theognis:

Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ἠελιου·
Φυντα δ' ὁπως ωκιστα πυλας Αΐδαο περησαι,
Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.
(Optima sors homini natum non esse, nec unquam
Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
Altera jam genitum demitti protinus Arco,
Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Ödipus zu Kolona (1225), hat folgende Abkürzung desselben:

Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
κα λογον· το δ' επει ψανη,
βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubis quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωπων,
Κ' ουκ ἐστι πονων αναπαυσις.
(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und es hat doch schon Homer gesagt:

Ου μεν γυρ τι που εστιν οἰζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.
(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
Il XVII. 446.)

Selbst Plinius sagt: Quapropter hoc primum quisque in remidiis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sit him down and die*).

---

*) O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusterend,
Das Überstandene, das Drohende erblickte, —
Er schlüg es zu, und setzt' sich hin, und stürbe.

Endlich Byron:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be*).

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unseren Tagen, Leopardi. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichtum an Bildern, daß er nie Überdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt**).

*) Überzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehen haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen; und wisse, daß, was immer du gewesen sein magst, es etwas Besseres ist, nicht zu sein.

**) Auch Balthasar Gracian bringt den Jammer unsers Daseins uns mit den schwärzesten Farben vor die Augen im Criticon, Parte I, Crisi 5, gleich im Anfang, und Crisi 7, am Schluß, wo er das Leben als eine tragische Farce ausführlich darstellt.

Friedrich Nietzsche

1844—1900

Umwertung aller Werte

Von Friedrich Nietzsche

1.

— Sehen wir uns ins Gesicht. Wir sind Hyperboreer, — wir wissen gut genug, wie abseits wir leben. „Weder zu Lande noch zu Wasser wirst du den Weg zu den Hyperboreern finden“: das hat schon Pindar von uns gewußt. Jenseits des Nordens, des Eises, des Todes — unser Leben, unser Glück ... Wir haben das Glück entdeckt, wir wissen den Weg, wir fanden den Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths. Wer fand ihn sonst? — Der moderne Mensch etwa? — „Ich weiß nicht aus noch ein; ich bin alles, was nicht aus noch ein weiß“ — seufzt der moderne Mensch ... An dieser Modernität waren wir krank, — am faulen Frieden, am feigen Kompromiß, an der ganzen tugendhaften Unsauberkeit des modernen Ja und Nein. Diese Toleranz und largeur des Herzens, die alles „verzeiht“, weil sie alles „begreift“, ist Schirokko für uns. Lieber im Eise leben, als unter modernen Tugenden und anderen Südwinden! ... Wir waren tapfer genug, wir schonten weder uns noch andere: aber wir wußten lange nicht, wohin mit unsrer Tapferkeit. Wir wurden düster, man hieß uns Fatalisten. Unser Fatum — das war die Fülle, die Spannung, die Stauung der Kräfte. Wir dürsteten nach Blitz und Taten, wir blieben am fernsten vom Glück der Schwächlinge, von der „Ergebung“... Ein Gewitter war in unser Luft; die Natur, die wir sind, verfinsterte sich — denn wir hatten keinen Weg. Formel unsres Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie, ein Ziel ...

2.

Wac ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht.

Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt.

Was ist Glück? — Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, — daß ein Widerstand überwunden wird.

Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend).

Die Schwachen und Mißratnen sollen zugrunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.

Was ist schädlicher als irgendein Laster? — Das Mitleiden der Tat mit allen Mißratnen und Schwachen — das Christentum . . .

3.

Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle (— der Mensch ist ein Ende —): sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll als den höherwertigen, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren.

Dieser höherwertigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden; er war bisher beinahe das Furchtbare; — und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, — der Christ . . .

4.

Die Menschheit stellt nicht eine Entwicklung zum Besseren oder Stärkeren oder Höheren dar, in der Weise, wie dies heute geglaubt wird. Der „Fortschritt" ist bloß eine moderne Idee, das heißt eine falsche Idee. Der Europäer von heute bleibt in seinem Werte tief unter dem Europäer der Renaissance; Fortentwicklung ist schlechterdings nicht mit irgendwelcher Notwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung.

In einem andern Sinne gibt es ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Kulturen heraus, mit denen in der Tat sich ein höherer Typus darstellt: etwas, das im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des großen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein. Und selbst ganze Geschlechter, Stämme, Völker können unter Umständen einen solchen Treffer darstellen.

5.

Man soll das Christentum nicht schmücken und herausputzen: es hat einen Totkrieg gegen diesen höheren Typus Mensch gemacht; es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in Bann getan; es hat aus diesen Instinkten das Böse, den Bösen herausdestilliert: — der starke Mensch als der typisch Verwerfliche, der „verworfene Mensch". Das Christentum hat die Partei alles Schwachen, Niedrigen, Mißratnen genommen; es hat

ein Ideal aus dem Widerspruch gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht; es hat die Vernunft selbst der geistig stärksten Naturen verdorben, indem es die obersten Werte der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als Versuchungen empfinden lehrte. Das jammervollste Beispiel: die Verderbnis Pascals, der an die Verderbnis seiner Vernunft durch die Erbsünde glaubte, während sie nur durch sein Christentum verdorben war! —

6.

Es ist ein schmerzliches, ein schauerliches Schauspiel, das mir aufgegangen ist: ich zog den Vorhang weg von der Verdorbenheit des Menschen. Dies Wort, in meinem Munde, ist wenigstens gegen einen Verdacht geschützt: daß es eine moralische Anklage des Menschen enthält. Es ist — ich möchte es nochmals unterstreichen — moralinfrei gemeint: und dies bis zu dem Grade, daß jene Verdorbenheit gerade dort von mir am stärksten empfunden wird, wo man bisher am bewußtesten zur „Tugend", zur „Göttlichkeit" aspirierte. Ich verstehe Verdorbenheit, man errät es bereits, im Sinne von décadence: meine Behauptung ist, daß alle Werte, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfaßt, décadence-Werte sind.

Ich nenne ein Tier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert, wenn es wählt, wenn es vorzieht, was ihm nachteilig ist. Eine Geschichte der „höheren Gefühle", der „Ideale der Menschheit" — und es ist möglich, daß ich sie erzählen muß — wäre beinahe auch die Erklärung dafür, weshalb der Mensch so verdorben ist. Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht: wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang. Meine Behauptung ist, daß allen obersten Werten der Menschheit dieser Wille fehlt, — daß Niedergangswerte, nihilistische Werte unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.

7.

Man nennt das Christentum die Religion des Mitleidens. — Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleidet. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbuße an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben bringt. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamteinbuße an Leben und Lebensenergie erreicht werden, die in einem absurden Verhältnis zum Quantum der Ursache steht (— der Fall vom Tode des Nazareners). Das ist der

erste Gesichtspunkt; es gibt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man mißt das Mitleiden nach dem Werte der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährlicherer Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im ganzen großen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist; es wehrt sich zugunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens, es gibt durch die Fülle des Mißratnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. Man hat gewagt, das Mitleiden eine Tugend zu nennen (— in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche —); man ist weitergegangen, man hat aus ihm die Tugend, den Boden und Ursprung aller Tugenden gemacht, — nur freilich, was man stets im Auge behalten muß, vom Gesichtspunkt einer Philosophie aus, welche nihilistisch war, welche die Verneinung des Lebens auf ihr Schild schrieb. Schopenhauer war in seinem Recht damit: durch das Mitleid wird das Leben verneint, verneinungswürdiger gemacht; — Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus. Nochmals gesagt: dieser depressive und kontagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werterhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als Multiplikator des Elends wie als Konservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der décadence, — Mitleiden überredet zum Nichts! . . . Man sagt nicht „Nichts“: man sagt dafür „Jenseits“; oder „Gott“; oder „das wahre Leben“; oder Nirwana, Erlösung, Seligkeit . . . Diese unschuldige Rhetorik aus dem Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie erscheint sofort viel weniger unschuldig, wenn man begreift, welche Tendenz hier den Mantel sublimer Worte um sich schlägt: die lebensfeindliche Tendenz. Schopenhauer war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das Mitleid zur Tugend . . . Aristoteles sah, wie man weiß, im Mitleiden einen krankhaften und gefährlichen Zustand, dem man gut täte, hier und da durch ein Purgativ beizukommen: er verstand die Tragödie als Purgativ. Vom Instinkte des Lebens aus müßte man in der Tat nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Häufung des Mitleids, wie sie der Fall Schopenhauers (und leider auch unsre gesamte literarische und artistische décadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner) darstellt, einen Stich zu versetzen: damit sie platzt . . . Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen — das gehört zu uns, das ist unsre Art Menschenliebe, damit sind wir Philosophen, wir Hyperboreer! — — —

Von der Nächstenliebe

Ihr drängt euch um den Nächsten und habt schöne Worte dafür. Aber ich sage euch: eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber.

Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer „Selbstloses".

Das Du ist älter als das Ich; das Du ist heilig gesprochen, aber noch nicht das Ich: so drängt sich der Mensch hin zum Nächsten.

Rate ich euch zur Nächstenliebe? Lieber noch rate ich euch zur Nächsten-Flucht und zur Fernsten-Liebe!

Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern.

Dies Gespenst, das hinter dir herläuft, mein Bruder, ist schöner als du; warum gibst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen? Aber du fürchtest dich und läufst zu deinem Nächsten.

Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug: nun wollt ihr den Nächsten zur Liebe verführen und euch mit seinem Irrtum vergolden.

Ich wollte, ihr hieltet es nicht aus mit allerlei Nächsten und deren Nachbarn; so müßtet ihr aus euch selber euren Freund und sein überwallendes Herz schaffen.

Ihr ladet euch einen Zeugen ein, wenn ihr von euch gut reden wollt; und wenn ihr ihn verführt habt, gut von euch zu denken, denkt ihr selber gut von euch.

Nicht nur der lügt, welcher wider sein Wissen redet, sondern erst recht der, welcher wider sein Nichtwissen redet. Und so redet ihr von euch im Verkehre und belügt mit euch den Nachbar.

Also spricht der Narr: „der Umgang mit Menschen verdirbt den Charakter, sonderlich wenn man keinen hat."

Der Eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, und der Andre, weil er sich verlieren möchte. Eure schlechte Liebe zu euch selber macht euch aus der Einsamkeit ein Gefängnis.

Die Ferneren sind es, welche eure Liebe zum Nächsten bezahlen; und schon, wenn ihr zu fünfen miteinander seid, muß immer ein sechster sterben.

Ich liebe auch eure Feste nicht: zu viel Schauspieler fand ich dabei, und auch die Zuschauer gebärdeten sich oft gleich Schauspielern.

Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund. Der Freund sei euch das Fest der Erde und ein Vorgefühl des Übermenschen.

Ich lehre euch den Freund und sein übervolles Herz. Aber man muß verstehn, ein Schwamm zu sein, wenn man von übervollen Herzen geliebt sein will.

Ich lehre euch den Freund, in dem die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten, — den schaffenden Freund, der immer eine fertige Welt zu verschenken hat.

Und wie ihm die Welt auseinander rollte, so rollt sie ihm wieder in Ringen zusammen, als das Werden des Guten durch das Böse, als das Werden der Zwecke aus dem Zufalle.

Die Zukunft und das Fernste sei dir die Ursache deines Heute: in deinem Freunde sollst du den Übermenschen als deine Ursache lieben.

Meine Brüder, zur Nächstenliebe rate ich euch nicht: ich rate euch zur Fernsten-Liebe.

Also sprach Zarathustra.

Von alten und jungen Weiblein

„Was schleichst du so scheu durch die Dämmerung, Zarathustra? Und was birgst du behutsam unter deinen Mantel?

Ist es ein Schatz, der dir geschenkt? Oder ein Kind, das dir geboren wurde? Oder gehst du jetzt selber auf den Wegen der Diebe, du Freund der Bösen?" —

Wahrlich, mein Bruder! sprach Zarathustra, es ist ein Schatz, der mir geschenkt wurde: eine kleine Wahrheit ist's, die ich trage.

Aber sie ist ungebärdig wie ein junges Kind, und wenn ich ihr nicht den Mund halte, so schreit sie überlaut.

Als ich heute allein meines Weges ging, zur Stunde, wo die Sonne sinkt, begegnete mir ein altes Weiblein und redete also zu meiner Seele:

„Vieles sprach Zarathustra auch zu uns Weibern, doch nie sprach er uns über das Weib."

Und ich entgegnete ihr: „über das Weib soll man nur zu Männern reden."

„Rede auch zu mir vom Weibe, sprach sie; ich bin alt genug, um es gleich wieder zu vergessen."

Und ich willfahrte dem alten Weiblein und sprach also zu ihm:

Alles am Weibe ist ein Rätsel, und alles am Weibe hat Eine Lösung: sie heißt Schwangerschaft.

Der Mann ist für das Weib ein Mittel: der Zweck ist immer das Kind. Aber was ist das Weib für den Mann?

Zweierlei will der echte Mann: Gefahr und Spiel. Deshalb will er das Weib als das gefährlichste Spielzeug.

Der Mann soll zum Kriege erzogen werden und das Weib zur Erholung des Kriegers: alles andere ist Torheit.

Allzu süße Früchte — die mag der Krieger nicht. Darum mag er das Weib; bitter ist auch noch das süßeste Weib.

Besser als ein Mann versteht das Weib die Kinder, aber der Mann ist kindlicher als das Weib.

Im echten Manne ist ein Kind versteckt: das will spielen. Auf, ihr Frauen, so entdeckt mir doch das Kind im Manne!

Ein Spielzeug sei das Weib, rein und fein, dem Edelsteine gleich, bestrahlt von den Tugenden einer Welt, welche noch nicht da ist.

Der Strahl eines Sternes glänze in eurer Liebe! Eure Hoffnung heiße: „möge ich den Übermenschen gebären!"

In eurer Liebe sei Tapferkeit! Mit eurer Liebe sollt ihr auf Den losgehn, der euch Furcht einflößt.

In eurer Liebe sei eure Ehre! Wenig versteht sich sonst das Weib auf Ehre. Aber dies sei eure Ehre: immer mehr zu lieben, als ihr geliebt werdet, und nie die Zweiten zu sein.

Der Mann fürchte sich vor dem Weibe, wenn es liebt: da bringt es jedes Opfer, und jedes andere Ding gilt ihm ohne Wert.

Der Mann fürchte sich vor dem Weibe, wenn es haßt: denn der Mann ist im Grunde der Seele nur böse, das Weib aber ist dort schlecht.

Wen haßt das Weib am meisten? — Also sprach das Eisen zum Magneten: „ich hasse dich am meisten, weil du anziehst, aber nicht stark genug bist, an dich zu ziehen."

Das Glück des Mannes heißt: ich will. Das Glück des Weibes heißt: er will.

„Siehe, jetzt eben ward die Welt vollkommen!" — also denkt ein jedes Weib, wenn es aus ganzer Liebe gehorcht.

Und gehorchen muß das Weib und eine Tiefe finden zu seiner Oberfläche. Oberfläche ist des Weibes Gemüt, eine bewegliche stürmische Haut auf einem seichten Gewässer.

Des Mannes Gemüt aber ist tief, sein Strom rauscht in unterirdischen Höhlen: das Weib ahnt seine Kraft, aber begreift sie nicht. —

Da entgegnete mir das alte Weiblein: „Vieles Artige sagte Zarathustra und sonderlich für die, welche jung genug dazu sind.

Seltsam ist's, Zarathustra kennt wenig die Weiber, und doch hat er über sie recht! Geschieht dies deshalb, weil beim Weibe kein Ding unmöglich ist?

Und nun nimm zum Danke eine kleine Wahrheit! Bin ich doch alt genug für sie!

Wickle sie ein und halte ihr den Mund: sonst schreit sie überlaut, diese kleine Wahrheit."

„Gib mir, Weib, deine kleine Wahrheit!" sagte ich. Und also sprach das alte Weiblein:

„Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!"

Also sprach Zarathustra.

Von alten und neuen Tafeln

1.

Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halb beschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde?

— die Stunde meines Niederganges, Unterganges: denn noch einmal will ich zu den Menschen gehn.

Des warte ich nun: denn erst müssen mir die Zeichen kommen, daß es *meine* Stunde sei, — nämlich der lachende Löwe mit dem Taubenschwarme.

Inzwischen rede ich als einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber. —

2.

Als ich zu den Menschen kam, da fand ich sie sitzen auf einem alten Dünkel: alle dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei.

Eine alte müde Sache dünkte ihnen alles Reden von Tugend; und wer gut schlafen wollte, der sprach vor Schlafengehen noch von „Gut" und „Böse".

Diese Schläferei störte ich auf, als ich lehrte: was gut und böse ist, *das weiß noch niemand*: — es sei denn der Schaffende.

— Das aber ist der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn gibt und ihre Zukunft: Dieser erst *schafft* es, daß etwas gut und böse ist.

Und ich hieß sie ihre alten Lehrstühle umwerfen, und wo nur jener alte Dünkel gesessen hatte; ich hieß sie lachen über ihre großen Tugendmeister und Heiligen und Dichter und Welterlöser.

Über ihre düsteren Weisen hieß ich sie lachen, und wer je als schwarze Vogelscheuche warnend auf dem Baume des Lebens gesessen hatte.

An ihre große Gräberstraße setzte ich mich und selber zu Aas und Geiern — und ich lachte über all ihr Einst und seine mürbe verfallende Herrlichkeit.

Wahrlich, gleich Bußpredigern und Narren schrie ich Zorn und Zeter über all ihr Großes und Kleines, — daß ihr Bestes so gar klein ist! Daß ihr Böseſtes so gar klein ist! — also lachte ich.

Meine weise Sehnsucht schrie und lachte also aus mir, die auf Bergen geboren ist, eine wilde Weisheit wahrlich! — meine große flügelbrausende Sehnsucht.

Und oft riß sie mich fort und hinauf und hinweg und mitten im Lachen: da flog ich wohl schaudernd, ein Pfeil, durch sonnentrunkenes Entzücken:

— hinaus in ferne Zukünfte, die kein Traum noch sah, in heißere Süden, als je sich Bildner träumten: dorthin, wo Götter tanzend sich aller Kleider schämen: —

— daß ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, daß ich noch Dichter sein muß! —

Wo alles Werden mich Götter-Tanz und Götter-Mutwillen dünkte, und die Welt los- und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend: —

— als ein ewiges Sich-fliehn und -Wiedersuchen vieler Götter, als das selige Sich-widersprechen, Sich-wieder-hören, Sich-wieder-zugehören vieler Götter: —

Wo alle Zeit mich ein seliger Hohn auf Augenblicke dünkte, wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war, die selig mit dem Stachel der Freiheit spielte: —

Wo ich auch meinen alten Teufel und Erzfeind wiederfand, den Geist der Schwere, und alles, was er schuf: Zwang, Satzung, Not und Folge und Zweck und Wille und Gut und Böse: —

Denn muß nicht dasein, über das getanzt, hinweggetanzt werde? Müssen nicht um der Leichten, Leichtesten willen — Maulwürfe und schwere Zwerge dasein? —

3.

Dort war's auch, wo ich das Wort „Übermensch" vom Wege auflas, und daß der Mensch etwas sei, das überwunden werden müsse.

— daß der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck: sich selig preisend ob seines Mittags und Abends, als Weg zu neuen Morgenröten:

— das Zarathustra-Wort vom großen Mittage, und was sonst ich über den Menschen aufhängte, gleich purpurnen zweiten Abendröten.

Wahrlich, auch neue Sterne ließ ich sie sehn samt neuen Nächten; und über Wolken und Tag und Nacht spannte ich noch das Lachen aus wie ein buntes Gezelt.

Ich lehrte sie all mein Dichten und Trachten: in eins zu dichten und

zusammenzutragen, was Bruchstück ist am Menschen und Rätsel und grauser Zufall, —

— als Dichter, Rätselrater und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und alles, das *war* —, schaffend zu erlösen.

Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles „Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen —"

— dies hieß ich ihnen Erlösung, dies allein hörte ich sie Erlösung heißen. — —

Nun warte ich *meiner* Erlösung —, daß ich zum letzten Male zu ihnen gehe.

Denn noch einmal will ich zu den Menschen: *unter* ihnen will ich untergehen, sterbend will ich ihnen meine reichste Gabe geben!

Der Sonne lernte ich das ab, wenn sie hinabgeht, die Überreiche: Gold schüttet sie da ins Meer aus unerschöpflichem Reichtume, —

— also, daß der ärmste Fischer noch mit *goldenem* Ruder rudert! Dies nämlich sah ich einst und wurde der Tränen nicht satt im Zuschauen. — —

Der Sonne gleich will auch Zarathustra untergehn: nun sitzt er hier und wartet, alte zerbrochne Tafeln um sich und auch neue Tafeln, — halbbeschriebene.

4.

Siehe, hier ist eine neue Tafel: aber wo sind meine Brüder, die sie mit mir zu Tale und in fleischerne Herzen tragen? —

Also heischt es meine große Liebe zu den Fernsten: *schone deinen Nächsten nicht!* Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß.

Es gibt vielerlei Weg und Weise der Überwindung: da siehe *du* zu! Aber nur ein Possenreißer denkt: „der Mensch kann auch *übersprungen* werden".

Überwinde dich selber noch in deinem Nächsten: und ein Recht, das du dir rauben kannst, sollst du dir nicht geben lassen!

Was du tust, das kann dir keiner wieder tun. Siehe, es gibt keine Vergeltung.

Wer sich nicht befehlen kann, der soll gehorchen. Und mancher *kann* sich befehlen, aber da fehlt noch viel, daß er sich auch gehorche!

5.

Also will es die Art edler Seelen: sie wollen nichts *umsonst* haben, am wenigsten das Leben.

Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir anderen aber, denen das Leben sich gab, — wir sinnen immer darüber, *was* wir am besten *dagegen* geben!

Und wahrlich, dies ist eine vornehme Rede, welche spricht: „was uns das Leben verspricht, das wollen wir — dem Leben halten!"

Man soll nicht genießen wollen, wo man nicht zu genießen gibt. Und — man soll nicht genießen wollen!

Genuß und Unschuld nämlich sind die schamhaftesten Dinge: beide wollen nicht gesucht sein. Man soll sie haben —, aber man soll eher noch nach Schuld und Schmerzen suchen! —

6.

O meine Brüder, wer ein Erstling ist, der wird immer geopfert. Nun aber sind wir Erstlinge.

Wir bluten alle an geheimen Opfertischen, wir brennen und braten alle zu Ehren alter Götzenbilder.

Unser Bestes ist noch jung: das reizt alte Gaumen. Unser Fleisch ist zart, unser Fell ist nur ein Lamm-Fell: — wie sollten wir nicht alte Götzenpriester reizen!

In uns selber wohnt er noch, der alte Götzenpriester, der unser Bestes sich zum Schmause brät. Ach, meine Brüder, wie sollten Erstlinge nicht Opfer sein!

Aber so will es unsre Art; und ich liebe die, welche sich nicht bewahren wollen. Die Untergehenden liebe ich mit meiner ganzen Liebe: denn sie gehn hinüber. —

7.

Wahr sein — das können wenige! Und wer es kann, der will es noch nicht. Am wenigsten aber können es die Guten.

O diese Guten! Gute Menschen reden nie die Wahrheit; für den Geist ist solchermaßen gut sein eine Krankheit.

Sie geben nach, diese Guten; sie ergeben sich, ihr Herz spricht nach, ihr Grund gehorcht: wer aber gehorcht, der hört sich selber nicht!

Alles, was den Guten böse heißt, muß zusammen kommen, daß eine Wahrheit geboren werde: o meine Brüder, seid ihr auch böse genug zu dieser Wahrheit?

Das verwegene Wagen, das lange Mißtrauen, das grausame Nein, der Überdruß, das Schneiden ins Lebendige — wie selten kommt das zusammen! Aus solchem Samen aber wird — Wahrheit gezeugt!

Neben dem bösen Gewissen wuchs bisher alles Wissen! Zerbrecht, zerbrecht mir, ihr Erkennenden, die alten Tafeln!

8.

Wenn das Wasser Balken hat, wenn Stege und Geländer über den Fluß springen: wahrlich, da findet keiner Glauben, der da spricht: „alles ist im Fluß".

Sondern selber die Tölpel widersprechen ihm. „Wie? sagen die Tölpel, alles wäre im Flusse? Balken und Geländer sind doch über dem Flusse!"

„Über dem Flusse ist alles fest, alle die Werte der Dinge, die Brücken, Begriffe, alles „Gut" und „Böse": das ist alles fest!" —

Kommt gar der harte Winter, der Fluß-Tierbändiger: dann lernen auch die Witzigsten Mißtrauen; und, wahrlich, nicht nur die Tölpel sprechen dann: „Sollte nicht alles — stille stehn?"

„Im Grunde steht alles stille" —, das ist eine rechte Winter-Lehre, ein gut Ding für unfruchtbare Zeit, ein guter Trost für Winterschläfer und Ofenhocker.

„Im Grund steht alles still" —: dagegen aber predigt der Tauwind!

Der Tauwind, ein Stier, der kein pflügender Stier ist, — ein wütender Stier, ein Zerstörer, der mit zornigen Hörnern Eis bricht! Eis aber — — bricht Stege!

O meine Brüder, ist jetzt nicht alles im Flusse? Sind nicht alle Geländer und Stege ins Wasser gefallen? Wer hielte sich noch an „Gut" und „Böse"?

„Wehe uns! Heil uns! Der Tauwind weht!" — Also predigt mir, o meine Brüder, durch alle Gassen!

9.

Es gibt einen alten Wahn, der heißt Gut und Böse. Um Wahrsager und Sterndeuter drehte sich bisher das Rad dieses Wahns.

Einst glaubte man an Wahrsager und Sterndeuter: und darum glaubte man „Alles ist Schicksal: du sollst, denn du mußt!"

Dann wieder mißtraute man allen Wahrsagern und Sterndeutern: und darum glaubte man „Alles ist Freiheit: du kannst, denn du willst!"

O meine Brüder, über Sterne und Zukunft ist bisher nur gewähnt, nicht gewußt worden: und darum ist über Gut und Böse bisher nur gewähnt, nicht gewußt worden!

10.

„Du sollst nicht rauben! Du sollst nicht totschlagen!" — solche Worte hieß man einst heilig; vor ihnen beugte man Kniee und Köpfe und zog die Schuhe aus.

Aber ich frage euch: wo gab es je bessere Räuber und Totschläger in der Welt, als es solche heilige Worte waren?

Ist in allem Leben selber nicht — Rauben und Totschlagen? Und daß solche Worte heilig hießen, wurde damit die Wahrheit selber nicht — totgeschlagen?

Oder war es eine Predigt des Todes, daß heilig hieß, was allem Leben widersprach und widerriet? — O meine Brüder, zerbrecht, zerbrecht mir die alten Tafeln!

11.

Dies ist mein Mitleid mit allem Vergangenen, daß ich sehe: es ist preisgegeben, —

— der Gnade, dem Geiste, dem Wahnsinne jedes Geschlechtes preisgegeben, das kommt und alles, was war, zu seiner Brücke umdeutet!

Ein großer Gewaltherr könnte kommen, ein gewitzter Unhold, der mit seiner Gnade und Ungnade alles Vergangene zwänge und zwängte: bis es ihm Brücke würde und Vorzeichen und Herold und Hahnenschrei.

Dies aber ist die andre Gefahr und mein andres Mitleiden: — wer vom Pöbel ist, dessen Gedenken geht zurück bis zum Großvater, — mit dem Großvater aber hört die Zeit auf.

Also ist alles Vergangene preisgegeben: denn es könnte einmal kommen, daß der Pöbel Herr würde, und in seichten Gewässern alle Zeit ertränke.

Darum, o meine Brüder, bedarf es eines neuen Adels, der allem Pöbel und allem Gewalt-Herrischen Widersacher ist und auf neue Tafeln neu das Wort schreibt „edel".

Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, daß es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichnis sprach: „Das eben ist Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt!"

12.

O meine Brüder, ich weihe und weise euch zu einem neuen Adel: ihr sollt mir Zeuger und Züchter werden und Säemänner der Zukunft, —

— wahrlich, nicht zu einem Adel, den ihr kaufen könntet gleich den Krämern und mit dem Krämer-Golde: denn wenig Wert hat alles, was seinen Preis hat.

Nicht, woher ihr kommt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht! Euer Wille und euer Fuß, der über euch selber hinaus will, — das mache eure neue Ehre!

Wahrlich nicht, daß ihr einem Fürsten gedient habt — was liegt noch an Fürsten! — oder dem, was steht, zum Bollwerk wurdet, daß es fester stünde!

Nicht, daß euer Geschlecht an Höfen höfisch wurde und ihr lerntet, bunt, einem Flamingo ähnlich, lange Stunden in flachen Teichen stehn:

— denn Stehen-können ist ein Verdienst bei Höflingen; und alle Höflinge glauben, zur Seligkeit nach dem Tode gehöre — Sitzen-dürfen!

Nicht auch, daß ein Geist, den sie heilig nennen, eure Vorfahren in gelobte Länder führte, die ich nicht lobe: denn wo der schlimmste aller Bäume wuchs, das Kreuz, — an dem Lande ist nichts zu loben! —

— und wahrlich, wohin dieser „heilige Geist" auch seine Ritter führte, immer liefen bei solchen Zügen — Ziegen und Gänse und Kreuz- und Querköpfe voran! —

O meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern **hinaus**! Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urvaterländern!

Eurer **Kinder Land** sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, — das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen!

An euren Kindern sollt ihr **gut machen**, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen! Diese neue Tafel stelle ich über euch!

13.

„Wozu leben? Alles ist eitel! Leben — das ist Stroh dreschen; Leben — das ist sich verbrennen und doch nicht warm werden." —

Solch altertümliches Geschwätz gilt immer noch als „Weisheit"; daß es aber alt ist und dumpfig riecht, **darum** wird es besser geehrt. Auch der Moder adelt. —

Kinder durften so reden: die **scheuen** das Feuer, weil es sie brannte! Es ist viel Kinderei in den alten Büchern der Weisheit.

Und wer immer „Stroh drischt", wie sollte der auf das Dreschen lästern dürfen! Solchem Narren müßte man doch das Maul verbinden!

Solche setzen sich zu Tisch und bringen nichts mit, selbst den guten Hunger nicht: — und nun lästern sie „Alles ist eitel!"

Aber gut essen und trinken, o meine Brüder, ist wahrlich keine eitle Kunst! Zerbrecht, zerbrecht mir die Tafeln der Nimmer-Frohen!

14.

„Dem Reinen ist alles rein" — so spricht das Volk. Ich aber sage euch: den Schweinen wird alles Schwein!

Darum predigen die Schwärmer und Kopfhänger, denen auch das Herz niederhängt: „die Welt selber ist ein kotiges Ungeheuer".

Denn diese alle sind unsäuberlichen Geistes; sonderlich aber jene, welche nicht Ruhe noch Rast haben, es sei denn, sie sehen die Welt **von hinten**, — die Hinterweltler!

Denen sage ich ins Gesicht, ob es gleich nicht lieblich klingt: die Welt gleicht darin dem Menschen, daß sie einen Hintern hat — **so viel** ist wahr!

Es gibt in der Welt viel Kot: **so viel** ist wahr! Aber darum ist die Welt selber noch kein kotiges Ungeheuer!

Es ist Weisheit darin, daß vieles in der Welt übel riecht: der Ekel selber schafft Flügel und quellenahnende Kräfte!

An dem Besten ist noch etwas zum Ekeln; und der Beste ist noch etwas, das überwunden werden muß! —

O meine Brüder, es ist viel Weisheit darin, daß viel Kot in der Welt ist! —

15.

Solche Sprüche hörte ich fromme Hinterweltler zu ihrem Gewissen reden, und wahrlich, ohne Arg und Falsch, — ob es schon nichts Falscheres in der Welt gibt, noch Ärgeres.

„Laß doch die Welt die Welt sein! Hebe dawider auch nicht einen Finger auf!"

„Laß, wer da wolle, die Leute würgen und stechen und schinden und schaben: hebe dawider auch nicht einen Finger auf! Darob lernen sie noch der Welt absagen."

„Und deine eigne Vernunft — die sollst du selber görgeln und würgen; denn es ist eine Vernunft von dieser Welt, — darob lernst du selber der Welt absagen." —

— Zerbrecht, zerbrecht mir, o meine Brüder, diese alten Tafeln der Frommen! Zerbrecht mir die Sprüche der Welt-Verleumder!

16.

„Wer viel lernt, der verlernt alles heftige Begehren" — das flüstert man heute sich zu auf allen dunklen Gassen.

„Weisheit macht müde, es lohnt sich — nichts; du sollst nicht begehren!" — diese neue Tafel fand ich hängen selbst auf offnen Märkten.

Zerbrecht mir, o meine Brüder, zerbrecht mir auch diese neue Tafel! Die Welt-Müden hängten sie hin und die Prediger des Todes, und auch die Stockmeister: denn seht, es ist auch eine Predigt zur Knechtschaft: —

Daß sie schlecht lernten und das Beste nicht, und alles zu früh und alles zu geschwind: daß sie schlecht aßen, daher kam ihnen jener verdorbene Magen, —

— ein verdorbener Magen ist nämlich ihr Geist: der rät zum Tode! Denn wahrlich, meine Brüder, der Geist ist ein Magen!

Das Leben ist ein Born der Lust: aber aus wem der verdorbene Magen redet, der Vater der Trübsal, dem sind alle Quellen vergiftet.

Erkennen: das ist Lust dem Löwen-willigen! Aber wer müde wurde, der wird selber nur „gewollt", mit dem spielen alle Wellen.

Und so ist es immer schwacher Menschen Art: sie verlieren sich auf ihren Wegen. Und zuletzt fragt noch ihre Müdigkeit: „wozu gingen wir jemals Wege! Es ist alles gleich!"

Denen klingt es lieblich zu Ohren, daß gepredigt wird: „Es verlohnt sich nichts! Ihr sollt nicht wollen!" Dies aber ist eine Predigt zur Knechtschaft.

O meine Brüder, ein frischer Brause-Wind kommt Zarathustra allen Weg-Müden, viele Nasen wird er noch niesen machen!

Auch durch Mauern bläst mein freier Atem, und hinein in Gefängnisse und eingefangene Geister!

Wollen befreit: denn Wollen ist Schaffen: so lehre ich. Und nur zum Schaffen sollt ihr lernen!

Und auch das Lernen sollt ihr erst von mir lernen, das Gut-Lernen! — Wer Ohren hat, der höre!

17.

Da steht der Nachen, — dort hinüber geht es vielleicht ins große Nichts. — Aber wer will in dies „Vielleicht" einsteigen?

Niemand von euch will in den Todes-Nachen einsteigen! Wieso wollt ihr dann Welt-Müde sein!

Weltmüde! Und noch nicht einmal Erd-Entrückte wurdet ihr! Lüstern fand ich euch immer noch nach Erde, verliebt noch in die eigne Erd-Müdigkeit!

Nicht umsonst hängt euch die Lippe herab: — ein kleiner Erden-Wunsch sitzt noch darauf! Und im Auge — schwimmt da nicht ein Wölkchen unvergessner Erden-Lust?

Es gibt auf Erden viel gute Erfindungen, die einen nützlich, die andern angenehm: derentwegen ist die Erde zu lieben.

Und mancherlei so gut Erfundenes gibt es da, daß es ist wie des Weibes Busen: nützlich zugleich und angenehm.

Ihr Welt-Müden aber! Ihr Erden-Faulen! Euch soll man mit Ruten streichen! Mit Rutenstreichen soll man euch wieder muntre Beine machen.

Denn: seid ihr nicht Kranke und verlebte Wichte, deren die Erde müde ist, so seid ihr schlaue Faultiere oder naschhafte verkrochene Lust-Katzen. Und wollt ihr nicht wieder lustig laufen, so sollt ihr — dahinfahren!

An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen: also lehrt es Zarathustra: — so sollt ihr dahinfahren!

Aber es gehört mehr Mut dazu, ein Ende zu machen, als einen neuen Vers: das wissen alle Ärzte und Dichter. —

18.

O meine Brüder, es gibt Tafeln, welche die Ermüdung, und Tafeln, welche die Faulheit schuf, die faulige: ob sie schon gleich reden, so wollen sie doch ungleich gehört sein. —

Seht hier diesen Verschmachtenden! Nur eine Spanne weit ist er noch von seinem Ziele, aber vor Müdigkeit hat er sich trotzig hier in den Staub gelegt: dieser Tapfere!

Vor Müdigkeit gähnt er Weg und Erde und Ziel und sich selber an: keinen Schritt will er noch weiter tun, — dieser Tapfere!

Nun glüht die Sonne auf ihn, und die Hunde lecken nach seinem Schweiße: aber er liegt da in seinem Trotze und will lieber verschmachten: —

— eine Spanne weit von seinem Ziel verschmachten! Wahrlich, ihr werdet ihn noch an den Haaren in seinen Himmel ziehen müssen, — diesen Helden!

Besser noch, ihr laßt ihn liegen, wohin er sich gelegt hat, daß der Schlaf ihm komme, der Tröster, mit kühlendem Rausche-Regen:

Laßt ihn liegen, bis er von selber wach wird, — bis er von selber alle Müdigkeit widerruft und was Müdigkeit aus ihm lehrte!

Nur, meine Brüder, daß ihr die Hunde von ihm scheucht, die faulen Schleicher, und all das schwärmende Geschmeiß: —

— all das schwärmende Geschmeiß der „Gebildeten", das sich am Schweiße jedes Helden — gütlich tut! —

19.

Ich schließe Kreise um mich und heilige Grenzen; immer wenigere steigen mit mir auf immer höhere Berge: ich baue ein Gebirge aus immer heiligeren Bergen. —

Wohin ihr aber auch mit mir steigen mögt, o meine Brüder: seht zu, daß nicht ein Schmarotzer mit euch steige!

Schmarotzer: das ist ein Gewürm, ein kriechendes, geschmiegtes, das fett werden will an euren kranken wunden Winkeln.

Und das ist seine Kunst, daß er steigende Seelen errät, wo sie müde sind: in euren Gram und Unmut, in eure zarte Scham baut er sein ekles Nest.

Wo der Starke schwach, der Edle allzu mild ist, — dahinein baut er sein ekles Nest: der Schmarotzer wohnt, wo der Große kleine wunde Winkel hat.

Was ist die höchste Art alles Seienden und was die geringste? Der Schmarotzer ist die geringste Art; wer aber höchster Art ist, der ernährt die meisten Schmarotzer.

Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann: wie sollten nicht an der die meisten Schmarotzer sitzen? —

— die umfänglichste Seele, welche am weitesten in sich laufen und irren und schweifen kann; die notwendigste, welche sich aus Lust in den Zufall stürzt: —

— die seiende Seele, welche ins Werden taucht; die habende, welche ins Wollen und Verlangen will: —

— die sich selber fliehende, die sich selber im weitesten Kreise einholt; die weiseste Seele, welcher die Narrheit am süßesten zuredet: —

— die sich selber liebendste, in der alle Dinge ihr Strömen und Widerströmen und Ebbe und Flut haben: — o wie sollte die höchste Seele nicht die schlimmsten Schmarotzer haben?

20.

O meine Brüder, bin ich denn grausam? Aber ich sage: was fällt, das soll man auch noch stoßen!

Das alles von heute — das fällt, das verfällt: wer wollte es halten! Aber ich — ich will es noch stoßen!

Kennt ihr die Wollust, die Steine in steile Tiefen rollt? — Diese Menschen von heute: seht sie doch, wie sie in meine Tiefen rollen!

Ein Vorspiel bin ich besserer Spieler, o meine Brüder! Ein Beispiel! Tut nach meinem Beispiele!

Und wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir — schneller fallen! —

21.

Ich liebe die Tapferen: aber es ist nicht genug, Haudegen sein, — man muß auch wissen Hau-schau-Wen!

Und oft ist mehr Tapferkeit darin, daß einer an sich hält und vorübergeht: damit er sich dem würdigeren Feinde aufspare!

Ihr sollt nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten: ihr müßt stolz auf euren Feind sein: also lehrte ich schon einmal.

Dem würdigeren Feinde, o meine Freunde, sollt ihr euch aufsparen: darum müßt ihr an vielem vorübergehn, —

— sonderlich an vielem Gesindel, das euch in die Ohren lärmt von Volk und Völkern.

Haltet euer Auge rein von ihrem Für und Wider! Da gibt es viel Recht, viel Unrecht: wer da zusieht, wird zornig.

Dreinschaun, dreinhaun — das ist da eins: darum geht weg in die Wälder und legt euer Schwert schlafen!

Geht eure Wege! Und laßt Volk und Völker die ihren gehn! — dunkle Wege wahrlich, auf denen auch nicht eine Hoffnung mehr wetterleuchtet!

Mag da der Krämer herrschen, wo alles, was noch glänzt — Krämer-Gold ist! Es ist die Zeit der Könige nicht mehr: was sich heute Volk heißt, verdient keine Könige.

Seht doch, wie diese Völker jetzt selber den Krämern gleich tun: sie lesen sich die kleinsten Vorteile noch aus jedem Kehricht!

Sie lauern einander auf, sie lauern einander etwas ab, — das heißen sie „gute Nachbarschaft". O selige ferne Zeit, wo ein Volk sich sagte: „ich will über Völker — Herr sein!"

Denn, meine Brüder: das Beste soll herrschen, das Beste will auch herrschen! Und wo die Lehre anders lautet, da — fehlt es am Besten.

22.

Wenn die — Brot umsonst hätten, wehe! Wonach würden die schrein! Ihr Unterhalt — das ist ihre rechte Unterhaltung; und sie sollen es schwer haben!

Raubtiere sind es: in ihrem „Arbeiten“ — da ist auch noch Rauben, in ihrem „Verdienen“ — da ist auch noch Überlisten! Darum sollen sie es schwer haben!

Bessere Raubtiere sollen sie also werden, feinere, klügere, menschenähnlichere: der Mensch nämlich ist das beste Raubtier.

Allen Tieren hat der Mensch schon ihre Tugenden abgeraubt: das macht, von allen Tieren hat es der Mensch am schwersten gehabt.

Nur noch die Vögel sind über ihm. Und wenn der Mensch noch fliegen lernte, wehe! wohinauf — würde seine Raublust fliegen!

23.

So will ich Mann und Weib: kriegstüchtig den Einen, gebärtüchtig das Andre, beide aber tanztüchtig mit Kopf und Beinen.

Und verloren sei uns der Tag, wo nicht ein Mal getanzt wurde! Und falsch heiße uns jede Wahrheit, bei der es nicht ein Gelächter gab!

24.

Euer Eheschließen: seht zu, daß es nicht ein schlechtes Schließen sei! Ihr schlosset zu schnell: so folgt daraus — Ehebrechen!

Und besser noch Ehebrechen als Ehe-biegen, Ehe-lügen! — So sprach mir ein Weib: „wohl brach ich die Ehe, aber zuerst brach die Ehe — mich!“

Schlimm-Gepaarte fand ich immer als die schlimmsten Rachsüchtigen: sie lassen es aller Welt entgelten, daß sie nicht mehr einzeln laufen.

Deswillen will ich, daß Redliche zueinander reden: „wir lieben uns: laßt uns zusehn, daß wir uns lieb behalten! Oder soll unser Versprechen ein Versehen sein?“

— „Gebt uns eine Frist und kleine Ehe, daß wir zusehn, ob wir zur großen Ehe taugen! Es ist ein großes Ding, immer zu Zwein sein!“

Also rate ich allen Redlichen; und was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen und zu allem, was kommen soll, wenn ich anders riete und redete!

Nicht nur fort euch zu pflanzen, sondern hinauf — dazu, o meine Brüder, helfe euch der Garten der Ehe!

25.

Wer über alte Ursprünge weise wurde, siehe, der wird zuletzt nach Quellen der Zukunft suchen und nach neuen Ursprüngen. —

O meine Brüder, es ist nicht über lange, da werden *neue Völker* entspringen und neue Quellen hinab in neue Tiefen rauschen.

Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar. Im Erdbebn alter Völker viel Verschmachten: das hebt auch innre Kräfte und Heimlichkeiten ans Licht.

Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar. Im Erdbeben alter Völker brechen neue Quellen aus.

Und wer da ruft: „Siehe hier ein Brunnen für viele Durstige, ein Herz für viele Sehnsüchtige, ein Wille für viele Werkzeuge": — um den sammelt sich ein *Volk*, das ist: viel Versuchende.

Wer befehlen kann, wer gehorchen muß — *das wird da versucht!* Ach, mit welch langem Suchen und Raten und Mißraten und Lernen und Neu-Versuchen!

Die Menschen-Gesellschaft: die ist ein Versuch, so lehre ich's, — ein langes Suchen: sie sucht aber den Befehlenden! —

— ein Versuch, o meine Brüder! Und *kein* „Vertrag"! Zerbrecht, zerbrecht mir solch Wort der Weich-Herzen und Halb- und Halben!

26.

O meine Brüder! Bei welchen liegt doch die größte Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten? —

— als bei denen, die sprechen und im Herzen fühlen: „wir wissen schon, was gut ist und gerecht, wir haben es auch; wehe denen, die hier noch suchen!"

Und was für Schaden auch die Bösen tun mögen: der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden!

Und was für Schaden auch die Welt-Verleumder tun mögen: der Schaden der Guten ist der schädlichste Schaden.

O meine Brüder, den Guten und Gerechten sah einer einmal ins Herz, der da sprach: „es sind die Pharisäer". Aber man verstand ihn nicht.

Die Guten und Gerechten selber durften ihn nicht verstehen: ihr Geist ist eingefangen in ihr gutes Gewissen. Die Dummheit der Guten ist unergründlich klug.

Das aber ist die Wahrheit: die Guten *müssen* Pharisäer sein, — sie haben keine Wahl!

Die Guten *müssen* den kreuzigen, der sich seine eigne Tugend erfindet! Das *ist* die Wahrheit!

Der Zweite aber, der ihr Land entdeckte, Land, Herz und Erdreich der Guten und Gerechten: das war, der da fragte: „wen hassen sie am meisten?"

Den *Schaffenden* hassen sie am meisten: den, der Tafeln bricht und alte Werte, den Brecher, — den heißen sie Verbrecher.

Die Guten nämlich — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: —

— sie kreuzigen den, der neue Werte auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft!

Die Guten — die waren immer der Anfang vom Ende. —

27.

O meine Brüder, verstandet ihr auch dies Wort? Und was ich einst sagte vom „letzten Menschen"? — —

Bei welchen liegt die größte Gefahr aller Menschen-Zukunft? Ist es nicht bei den Guten und Gerechten?

Zerbrecht, zerbrecht mir die Guten und Gerechten! — O meine Brüder, verstandet ihr auch dies Wort?

28.

Ihr flieht vor mir? Ihr seid erschreckt? Ihr zittert vor diesem Worte?

O meine Brüder, als ich euch die Guten zerbrechen hieß und die Tafeln der Guten: da erst schiffte ich den Menschen ein auf seine hohe See.

Und nun erst kommt ihm der große Schrecken, das große Um-sich-sehn, die große Krankheit, der große Ekel, die große See-Krankheit.

Falsche Küsten und falsche Sicherheiten lehrten euch die Guten; in Lügen der Guten wart ihr geboren und geborgen. Alles ist in den Grund hinein verlogen und verbogen durch die Guten.

Aber wer das Land „Mensch" entdeckte, entdeckte auch das Land „Menschen-Zukunft". Nun sollt ihr mir Seefahrer sein, wackere, geduldsame!

Aufrecht geht mir bei Zeiten, o meine Brüder, lernt aufrecht gehn! Das Meer stürmt: viele wollen an euch sich wieder aufrichten.

Das Meer stürmt: alles ist im Meere. Wohlan! Wohlauf! Ihr alten Seemanns-Herzen!

Was Vaterland! Dorthin will unser Steuer, wo unser Kinder-Land ist! Dorthinaus, stürmischer als das Meer, stürmt unsere große Sehnsucht! —

29.

„Warum so hart! — sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle; sind wir denn nicht Nah-Verwandte?" —

Warum so weich? O meine Brüder, also frage ich euch: seid ihr denn nicht — meine Brüder?

Warum so weich, so weichend und nachgebend? Warum ist so viel Leugnung, Verleugnung in eurem Herzen? So wenig Schicksal in eurem Blicke?

Und wollt ihr nicht Schicksale sein und Unerbittliche: wie könntet ihr mit mir — siegen?

Und wenn eure Härte nicht blitzen und scheiden und zerschneiden will: wie könntet ihr einst mit mir — schaffen?

Die Schaffenden nämlich sind hart. Und Seligkeit muß es euch dünken, eure Hand auf Jahrtausende zu drücken wie auf Wachs, —

— Seligkeit, auf dem Willen von Jahrtausenden zu schreiben wie auf Erz, — härter als Erz, edler als Erz. Ganz hart ist allein das Edelste.

Diese neue Tafel, o meine Brüder, stelle ich über euch: werdet hart! —

30.

O du mein Wille! Du Wende aller Not, du meine Notwendigkeit! Bewahre mich vor allen kleinen Siegen!

Du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heiße! Du In-mir! Über-mir! Bewahre und spare mich auf zu einem großen Schicksale!

Und deine letzte Größe, mein Wille, spare dir für dein Letztes auf, — daß du unerbittlich bist in deinem Siege! Ach, wer unterlag nicht seinem Siege!

Ach, wessen Auge dunkelte nicht in dieser trunkenen Dämmerung! Ach, wessen Fuß taumelte nicht und verlernte im Siege — stehen! —

— Daß ich einst bereit und reif sei im großen Mittage: bereit und reif gleich glühendem Erze, blitzschwangrer Wolke und schwellendem Milch-Euter: —

— bereit zu mir selber und zu meinem verborgensten Willen: ein Bogen, brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil, brünstig nach seinem Sterne: —

— ein Stern, bereit und reif in seinem Mittage glühend, durchbohrt, selig vor vernichtenden Sonnen-Pfeilen: —

— eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnen-Wille, zum Vernichten bereit im Siegen!

O Wille, Wende aller Not, du meine Notwendigkeit! Spare mich auf zu Einem großen Siege! — —

Also sprach Zarathustra.

